"São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas acuradas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos."

ISBN 85-7316-002-0
9 788573 160024

RELUME DUMARÁ

A FILOSOFIA E O ESPELHO DA NATUREZA

RICHARD RORTY

A Filosofia
e o espelho da natureza

RELUME DUMARÁ

RICHARD RORTY

A filosofia e o espelho da natureza

3ª EDIÇÃO

TRADUÇÃO
Antônio Trânsito

REVISÃO TÉCNICA
Marco Antonio Casa Nova

RELUME DUMARÁ

Título do original: *Philosophy and the Mirror of Nature*
© 1979, Princeton University Press

© Copyright da edição brasileira, 1995
DUMARÁ DISTRIBUIDORA DE PUBLICAÇÕES LTDA.
Travessa Juraci, 37 – Penha Circular
21020-220 – Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (21) 564 6869 Fax: (21) 590 0135
E-mail: relume@ism.com.br

Esta obra não pode ser vendida em Portugal

Editoração
Kana 'Pili Serviços de Editoração Ltda.

Capa
Gustavo Meyer
sobre "Natureza Morta" - óleo de Abraham Van Beyeren

CIP-Brasil. Catalogação na fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Rorty, Richard
R693f A Filosofia e o espelho da natureza / Richard Rorty; tradução Antônio Trânsito; revisão técnica César Ribeiro de Almeida. —Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Tradução de: Philosophy and the mirror of nature
ISBN 85-7316-002-0

1. Mente. 2. Teoria do conhecimento. 3. Filosofia. I. Título

CDD - 128.2
94-1529 CDU - 165

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da lei 5.988.

PARA
M. V. R.

Quando pensamos sobre o futuro do mundo, sempre temos em mente o lugar onde ele estará, se continuar se movendo como o vemos mover-se agora, e não pensamos que ele não se move por uma reta, mas por uma curva, e sua direção se altera constantemente.

A filosofia não fez nenhum progresso? Se alguém coça onde lhe comicha, é preciso ser visto algum progresso? Caso contrário, isso não será um coçar autêntico ou uma comichão autêntica? E não poderá essa reação ao estímulo continuar por longo tempo, até que seja encontrada uma solução para o comichar?

Wenn wir an die Zukunft der Welt denken, so meinen wir immer den Ort, wo sie sein wird, wenn sie so weiter läuft, wie wir sie jetzt laufen sehen, und denken nicht, dass sie nicht gerade läuft, sondern in einer Kurve, und ihre Richtung sich konstant ändert. (Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, 1977, p. 14.)

Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? Wenn Einer kratzt, wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? Und kann nicht diese Reaktion auf die Reizung lange Zeit so weitergehen, ehe ein Mittel gegen das Jucken gefunden wird? (*Ibid.*, pp. 163-164.)

Sumário

Prefácio 13

Introdução 19

PARTE UM — Nossa essência especular 29

CAPÍTULO I — *A invenção da mente*

1. Critérios do mental 31
2. O funcional, o fenomênico e o imaterial 36
3. A diversidade dos problemas mente-corpo 45
4. A mente como apreensão de universais 51
5. Capacidade de existir separadamente do corpo 57
6. Dualismo e "substância-mental" 73

CAPÍTULO II — *Pessoas sem mentes*

1. Os antipodianos 81

2. Propriedades fenomênicas 88

3. Incorrigibilidade e sensações cruas 98

4. Behaviorismo 107

5. Ceticismo sobre outras mentes 116

6. Materialismo sem identidade mente-corpo 123

7. Epistemologia e "a filosofia da mente" 133

PARTE DOIS — Espelhamento 137

CAPÍTULO III — *A idéia de uma "teoria do conhecimento"*

1. A epistemologia e a auto-imagem da filosofia 139

2. A confusão de Locke entre explicação e justificação 147

3. A confusão de Kant entre predicação e síntese 155

4. O conhecimento como necessidade de "fundamentos" 162

CAPÍTULO IV — *Representações privilegiadas*

1. Verdade apodítica, representações privilegiadas e filosofia analítica 171

2. Behaviorismo epistemológico 178

3. Percepção pré-lingüística 186

4. A "idéia 'idéia'" 196

5. Behaviorismo epistemológico, behaviorismo psicológico e linguagem 212

CAPÍTULO V — *Epistemologia e Psicologia Empírica*

1. Suspeitas sobre a psicologia 215

2. A inaturalidade da epistemologia 222

3. Estados psicológicos como explicações genuínas 231

4. Estados psicológicos como representações 244

CAPÍTULO VI — *Epistemologia e filosofia da linguagem*

1. Filosofia pura e impura da linguagem 257

2. De quê falavam nossos ancestrais? 266

3. Idealismo 272

4. Referência 283

5. Verdade sem espelhos 293

6. Verdade, bondade e relativismo 303

PARTE TRÊS — Filosofia 309

CAPÍTULO VII — *Da epistemologia à hermenêutica*

1. Comensuração e conversação 311

2. Kuhn e a incomensurabilidade 318

3. A objetividade como correspondência e como concordância 328

4. Espírito e natureza 337

CAPÍTULO VIII — *Filosofia sem espelhos*

1. Hermenêutica e edificação 351

2. Filosofia sistemática e filosofia edificativa 359

3. Edificação, relativismo e verdade objetiva 366

4. Edificação e naturalismo 372

5. A filosofia na conversação do ser humano 381

Prefácio

Quase tão logo comecei a estudar filosofia, fiquei impressionado pelo modo que os problemas filosóficos apareciam, desapareciam ou mudavam de forma, como resultado de novas suposições ou vocabulários. Aprendi de Richard McKeon e de Robert Brumbaugh a encarar a história da filosofia como uma série, não de soluções alternativas aos mesmos problemas, mas de conjuntos bem diferentes de problemas. De Rudolph Carnap e de Carl Hempel aprendi que os pseudoproblemas podiam ser revelados como tais ao serem reformulados no modo formal de discurso. De Charles Hartshorne e Paul Weiss aprendi que podiam ser revelados como tais sendo traduzidos em termos whiteheadianos ou hegelianos. Fui muito afortunado por ter esses professores, mas, em todo caso, tratei a todos como dizendo a mesma coisa: que um "problema filosófico" era um produto da adoção inconsciente de suposições embutidas no vocabulário mediante o qual o problema era colocado — suposições que deviam ser questionadas antes que o problema em si fosse levado a sério.

Pouco mais tarde comecei a ler os trabalhos de Wilfrid Sellars. O ataque de Sellars ao Mito do Dado pareceu-me tornar duvidosas as suposições por trás da maior parte da filosofia moderna. Posteriormente comecei a levar a sério a abordagem cética de Quine à distinção linguagem-fato, e a tentar combinar o ponto de vista de Quine

com o de Sellars. Desde então, tenho tentado isolar outras suposições por trás da problemática da filosofia moderna, na esperança de generalizar e estender as críticas de Sellars e Quine ao empirismo tradicional. Voltar a essas suposições e tornar claro que são opcionais, acreditava, seria "terapêutico" da mesma forma como foi "terapêutica" a dissolução original aplicada por Carnap aos problemas-padrão dos livros de texto. Eis aqui o resultado dessa tentativa.

A elaboração do livro foi longa. A Princeton University é notavelmente generosa com tempo para pesquisa e viagens de estudos, de modo que é embaraçoso confessar que sem a ulterior assistência do American Council of Learned Societies e da John Simon Guggenheim Memorial Foundation eu provavelmente jamais o teria escrito. Comecei a pensar sua estrutura enquanto detinha uma bolsa de estudos da ACLS, em 1969-1970, e escrevi a maior parte do primeiro esboço durante uma bolsa de estudos da Guggenheim, em 1973-1974. Sou extremamente agradecido às três instituições por sua assistência.

Muitas pessoas — alunos de Princeton e de outras partes, audiências de trabalhos lidos em várias conferências, colegas e amigos — leram ou ouviram várias versões de várias seções deste livro. Em resposta às suas objeções, fiz muitas modificações, tanto de substância como de estilo, e fico-lhes muito agradecido. Lamento que minha memória não me ajude a enumerar mesmo as instâncias mais importantes de tal ajuda, mas espero que aqui e ali os leitores possam reconhecer os resultados benéficos de seus próprios comentários. Desejo, entretanto, agradecer a duas pessoas — Michael Williams e Richard Bernstein — que teceram comentários muito úteis à penúltima versão do texto integral, assim como o fez um leitor anônimo para a Princeton University Press. Sou agradecido também a Raymond Geuss, David Hoy e Jeffrey Stout que empenharam seu tempo para ajudar-me a resolver dúvidas de última hora a respeito do capítulo final.

Finalmente, gostaria de agradecer a Laura Bell, Pearl Cavanaugh, Lee Ritins, Carol Roan, Sanford Thatcher, Jean Toll e David Velleman pelo paciente auxílio para transformar em volume impresso um simples manuscrito.

Trechos do capítulo IV foram publicados em *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978). Trechos do capítulo V foram publicados em *Body, Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, Donald F. Gustafson e Bangs L. Tapscott, eds. (Dordrecht, 1979). Outros trechos desse capítulo foram publicados em *Philosophical Studies* 31 (1977). Trechos do capítulo VII foram publicados em *Acta Philosophica Fennica*, 1979. Sou agradecido aos organizadores e editores envolvidos pela permissão para reimprimir esse material.

A filosofia
e o espelho da natureza

Introdução

Os filósofos geralmente pensam em sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos — problemas que surgem assim que alguém reflete. Alguns referem-se à diferença entre os seres humanos e outros seres, e estão cristalizados em questões envolvendo a relação entre mente e corpo. Outros referem-se à legitimação de reivindicações a conhecer, e estão cristalizados em questões envolvendo os "fundamentos" do conhecimento. Descobrir esses fundamentos é descobrir algo sobre a mente e vice-versa. Assim, a filosofia como disciplina vê a si mesma como a tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas por ciência, moralidade, arte ou religião. Pretende fazê-lo com base em sua compreensão especial da natureza do conhecimento e da mente. A filosofia pode ser fundamental com respeito ao resto da cultura porque a cultura é a reunião das asserções de conhecimento e a filosofia adjudica tais asserções. Ela pode fazer isso porque compreende a fundamentação do conhecimento e encontra esses fundamentos num estudo do homem-enquanto-conhecedor de "processos mentais" ou da "atividade de representação", os quais tornam o conhecimento possível. Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações.

A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não a representem tão bem e aquelas que não a representem de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo).

Devemos ao século XVII, e especialmente a Locke, a noção de uma "teoria do conhecimento" baseada numa compreensão dos "processos mentais". Devemos ao mesmo período, e especialmente a Descartes, a noção de "a mente" como uma entidade separada na qual ocorrem "processos". Devemos ao século XVIII, e especialmente a Kant, a noção de filosofia como um tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção kantiana pressupunha aquiescência geral às noções lockeanas dos processos mentais e às noções cartesianas de substância mental. No século XIX, a noção da filosofia como uma disciplina fundacional que "suporta" asserções-de-conhecimento foi consolidada nos escritos dos neo-kantianos. Os protestos ocasionais contra essa concepção de cultura como necessitando de "suportes" e contra as pretensões de uma teoria do conhecimento para realizar essa tarefa (em, por exemplo, Nietzsche e William James) passaram na maior parte desapercebidos. A "filosofia" tornou-se, para os intelectuais, um substituto para a religião. Era a área da cultura onde se tocava o fundo, onde se podia encontrar o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a própria atividade *como atividade intelectual*, e dessa forma descobrir o significado da própria vida. No início de nosso século essa asserção foi reafirmada por filósofos (notadamente Russell e Husserl) preocupados em manter a filosofia "rigorosa" e "científica". Mas havia uma nota de desalento em suas vozes, pois por essa época o triunfo do secular sobre as asserções da religião era quase completo. Assim o filósofo não mais podia ver a si mesmo como na vanguarda intelectual, ou como protegendo as pessoas contra as forças da superstição. Além disso havia surgido, no curso do século XIX, uma nova forma de cultura — a cultura do homem de letras, o intelectual[1] que escrevia poemas, romances, tratados políticos e críticas de poemas, romances e tratados de outras

1 Termos como "homem", "o", "ele próprio" etc., devem, através deste livro, ser tomados como abreviações de "homens ou mulheres", "o/a", "ele/a próprio/a" e assim por diante.

pessoas. Descartes, Locke e Kant escreveram num período em que a secularização da cultura estava sendo tornada possível pelo sucesso da ciência natural. Mas no princípio do século XX os cientistas haviam se tornado tão remotos da maior parte dos intelectuais quanto os teólogos. Os poetas e romancistas haviam tomado o lugar tanto dos pregadores como dos filósofos, enquanto instrutores morais da juventude. O resultado foi que quanto mais "científica" e "rigorosa" se tornava a filosofia, tanto menos tinha a ver com o resto da cultura e mais absurdas pareciam as suas pretensões tradicionais. As tentativas tanto de filósofos analíticos como de fenomenólogos para "fundamentar" isto e "criticar" aquilo eram desdenhadas por aqueles cujas atividades estavam alegadamente sendo baseadas ou criticadas. A filosofia como um todo era desdenhada por aqueles que queriam uma ideologia ou uma imagem de si.

É neste cenário que devemos ver a obra dos três filósofos mais importantes de nosso século — Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Cada um deles tentou, no início, encontrar um novo modo de tornar a filosofia "fundamental" — um novo modo de formular um contexto último para o pensamento. Wittgenstein tentou construir uma nova teoria da representação que nada teria a ver com o mentalismo; Heidegger, construir um novo conjunto de categorias filosóficas que nada teriam a ver com a ciência, a epistemologia ou a busca cartesiana por certeza; e Dewey, construir uma versão naturalizada da visão hegeliana da história. Cada um dos três terminou por ver seus primeiros esforços como auto-frustrantes, como tentativas de reter certa concepção de filosofia, depois que as noções necessárias para dar corpo a essa concepção (as noções de conhecimento e mente do século XVII) haviam sido descartadas. Cada um dos três, em seu trabalho ulterior, livrou-se da concepção kantiana da filosofia como fundacional, e empregou seu tempo para prevenir-nos contra aquelas mesmas tentações às quais ele próprio havia uma vez sucumbido. Assim, o seu trabalho ulterior é antes terapêutico que construtivo, antes edificativo que sistemático, antes designado a fazer o leitor questionar seus próprios motivos para filosofar do que supri-lo de um novo programa filosófico.

Wittgenstein, Heidegger e Dewey mostram-se concordantes em que a noção de conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais e inteligível através de uma teoria geral da representação deve ser abandonada. Para todos

os três, as noções de "fundamentos do conhecimento" e da filosofia como girando ao redor da tentativa cartesiana de responder ao ceticismo epistemológico são colocadas de lado. E mais, eles colocaram de lado a noção de "a mente", comum a Descartes, Locke e Kant — um objeto de estudo especial, localizado no espaço interior, contendo elementos ou processos que tornam possível o conhecimento. Isso não equivale a dizer que tenham "teorias do conhecimento" ou "filosofias da mente" *alternativas*. Eles colocam de lado a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis. Digo "colocam de lado" de preferência a "argumentam contra" porque sua atitude em relação à problemática tradicional é como a atitude dos filósofos do século XVII em relação à problemática escolástica. Eles não se dedicam a descobrir proposições falsas ou maus argumentos nos trabalhos de seus predecessores (embora ocasionalmente também o façam). Antes, vislumbram a possibilidade de uma forma de vida intelectual na qual o vocabulário da reflexão filosófica herdado do século XVII pareceria tão despropositado como o vocabulário filosófico do século XIII havia parecido para o Iluminismo. Afirmar a possibilidade de uma cultura pós-kantiana, na qual não exista qualquer disciplina oniabrangente que legitime ou sirva como base para as outras, não é necessariamente argumentar contra qualquer doutrina kantiana em particular; assim como vislumbrar a possibilidade de uma cultura na qual ou a religião não existiria, ou não teria conexão com a ciência ou a política, não era necessariamente argumentar contra a afirmação de Tomás de Aquino de que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural. Wittgenstein, Heidegger e Dewey nos trouxeram para um período de filosofia "revolucionária" (no sentido da ciência "revolucionária" de Kuhn) apresentando novos mapas do território (ou seja, do panorama inteiro das atividades humanas) que simplesmente não incluem aquelas características que previamente pareciam dominar.

Este livro é uma pesquisa sobre alguns desenvolvimentos recentes na filosofia, especialmente na filosofia analítica, do ponto de vista da revolução anticartesiana e antikantiana que acabo de descrever. O objetivo do livro é minar a confiança do leitor na "mente" como algo sobre o qual se deveria ter uma visão "filosófica", no "conhecimento" como algo sobre o qual deveria haver uma "teoria" e que tem "fundamentos", e na "filosofia" como esta foi concebida desde

Kant. O leitor em busca de uma nova teoria sobre qualquer dos temas discutidos, portanto, ficará desapontado. Embora eu discuta "soluções para o problema mente-corpo", isso não visa propor uma, mas ilustrar por que não penso que haja aí um problema. Novamente, embora eu discuta "teorias da referência", não ofereço uma, mas apenas sugestões sobre por que a busca de tal teoria está mal orientada. O livro, assim como os escritos dos filósofos que mais admiro, é antes terapêutico que construtivo. A terapia oferecida é, não obstante, parasítica em relação aos esforços construtivos dos próprios filósofos analíticos cujo quadro de referência estou tentando colocar em questão. Assim, a maioria das críticas particulares à tradição que ofereço é emprestada de filósofos sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e Putnam.

Devo tanto a esses filósofos pelos meios que emprego quanto devo a Wittgenstein, Heidegger e Dewey pelos fins para os quais esses meios são empregados. Espero convencer o leitor de que a dialética dentro da filosofia analítica, que conduziu a filosofia da mente de Broad a Smart, a filosofia da linguagem de Frege a Davidson, a epistemologia de Russell a Sellars e a filosofia da ciência de Carnap a Kuhn, deve ser conduzida alguns passos mais além. Esses passos adicionais irão, penso eu, colocar-nos em posição de criticar a própria noção de "filosofia analítica" e, com efeito, da "filosofia" em si mesma como tem sido compreendida desde a época de Kant.

A partir da posição que estou adotando, com efeito, a diferença entre filosofia "analítica" e outros tipos é relativamente desimportante — mais uma questão de estilo e tradição que uma diferença de "método" ou de princípios primeiros.

A razão pela qual o livro está escrito principalmente no vocabulário dos filósofos analíticos contemporâneos, e com referência a problemas discutidos na literatura analítica, é meramente autobiográfica. São o vocabulário e a literatura com que estou mais familiarizado e aos quais devo a percepção que possa ter de temas filosóficos. Estivesse eu igualmente familiarizado com outros modos contemporâneos de escrever filosofia, este seria um livro melhor e mais útil, embora ainda mais extenso. Como o vejo, o tipo de filosofia que deriva de Russell e Frege é, como a fenomenologia clássica de Husserl, simplesmente mais uma tentativa de colocar a filosofia na posição que Kant desejava que ocupasse — a de julgar outras áreas da cultura com base em seu conhecimento especial dos "fun-

damentos" dessas áreas. A filosofia "analítica" é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por pensar em representação como antes lingüística que mental; e antes em filosofia da linguagem que em "crítica transcendental"; ou em psicologia como a disciplina que exibe os "fundamentos do conhecimento". Essa ênfase sobre a linguagem, argumentarei nos capítulos IV e VI, não modifica essencialmente a problemática cartesiana-kantiana, e portanto não confere realmente uma nova auto-imagem à filosofia. Pois a filosofia analítica ainda está empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para a inquirição, e portanto para toda a cultura.

É a noção de que a atividade humana (e a inquirição, a busca de conhecimento, em particular) tem lugar dentro de um quadro que pode ser isolado previamente à conclusão da inquirição — um conjunto de pressuposições que podem ser descobertas *a priori* — que liga a filosofia contemporânea à tradição Descartes-Locke-Kant. Pois a noção de que existe tal quadro somente faz sentido se pensamos nele como imposto pela natureza do sujeito conhecedor, pela natureza de suas faculdades ou pela natureza do meio no qual ele trabalha. A própria idéia de "filosofia" como algo distinto de "ciência" faria pouco sentido sem a afirmação cartesiana de que voltando-nos para dentro poderíamos encontrar a verdade inelutável, e a afirmação kantiana de que essa verdade impõe limites aos resultados possíveis da inquirição empírica. A noção de que poderia haver uma coisa tal como "fundamentos do conhecimento" (*todo* o conhecimento — em todos os campos, passados, presentes e futuros) ou uma "teoria da representação" (*toda* a representação, em vocabulários familiares e naqueles ainda nem sonhados) depende da suposição de que há tal injunção *a priori*. Se temos uma concepção deweyana de conhecimento, como algo que estamos justificados em acreditar, então não iremos imaginar que haja injunções duradouras sobre o que podemos contar como conhecimento, uma vez que veremos a "justificação" antes como um fenômeno social do que uma transação entre o "sujeito conhecedor" e a "realidade". Se temos uma noção wittgeinsteiniana de linguagem antes como instrumento do que como espelho, não iremos procurar por condições necessárias de possibilidade de uma representação lingüística. Se temos uma concepção heideggeriana de filosofia, iremos ver a tentativa de tornar a natureza do sujeito conhecedor uma fonte de verdades necessárias como mais uma tentativa auto-frustrante de substituir uma questão "técnica" e determinada por aquela abertura à estranheza que inicialmente empurrou-nos a começar a pensar.

Um modo de ver como a filosofia analítica se ajusta ao padrão cartesiano-kantiano tradicional é ver a filosofia tradicional como uma tentativa de escapar da história — uma tentativa de encontrar condições a-históricas de qualquer desenvolvimento histórico possível. A partir dessa perspectiva, a mensagem comum de Wittgenstein, Heidegger e Dewey é historicista. Cada um dos três nos lembra que as investigações dos fundamentos do conhecimento, ou moralidade, ou linguagem, ou sociedade podem ser simplesmente apologéticas, tentativas de eternizar certo jogo de linguagem, prática social ou auto-imagem contemporâneos. A moral deste livro também é historicista, e as três partes em que é dividido se destinam a colocar as noções de "mente", de "conhecimento" e de "filosofia", respectivamente, em perspectiva histórica. A parte I ocupa-se da filosofia da mente, e no capítulo I tento mostrar que as assim chamadas intuições que se encontram por trás do dualismo cartesiano são das que têm origem histórica. No capítulo II tento mostrar como essas instituições seriam modificadas se métodos de predição e controle fisiológicos tomassem o lugar dos métodos psicológicos.

A parte II ocupa-se da epistemologia e de tentativas recentes de encontrar "temas sucessores" à epistemologia. O capítulo III descreve a gênese da noção de "epistemologia" no século XVII, e sua conexão com as noções cartesianas de "mente" discutidas no capítulo I. Apresenta a "teoria do conhecimento" como uma noção baseada numa confusão entre a justificação de asserções de conhecimento e sua explicação causal — entre, *grosso modo*, práticas sociais e processos psicológicos postulados. O capítulo IV é o capítulo central do livro — aquele em que as idéias que levaram à sua elaboração são apresentadas. Essas idéias são as de Sellars e de Quine, e nesse capítulo interpreto o ataque de Sellars ao dado[2] e o ataque de Quine à "necessidade" como os passos cruciais para minar a possibilidade de uma "teoria do conhecimento". O holismo e o pragmatismo comuns a ambos os filósofos, e que partilham com o Wittgenstein da fase posterior, são as linhas de pensamento dentro da filosofia analí-

2 Isto é, à condição ou qualidade de dado (*givenness*). (N. do T.)

tica que desejo desenvolver. Argumento que quando desenvolvidas de certa maneira elas nos permitem ver a verdade como, na frase de James, "o que é melhor para nós acreditarmos", antes que a "representação acurada da realidade". Ou, para colocar o ponto menos provocativamente, elas nos mostram que a noção de "representação acurada" é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que têm sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer. Nos capítulos V e VI discuto e critico o que considero como tentativas reacionárias de tratar a psicologia empírica ou a filosofia da linguagem como "temas sucessores" à epistemologia. Argumento que apenas a noção de conhecimento como "exatidão da representação" nos persuade de que o estudo de processos psicológicos ou de linguagem — como meios de representação — pode fazer o que a epistemologia não logrou fazer. A moral da parte II como um todo é que a noção de conhecimento enquanto a reunião de representações exatas é opcional — que pode ser substituída por uma concepção pragmatista de conhecimento que elimina o contraste grego entre contemplação e ação, entre representar o mundo e lidar com ele. Uma época histórica dominada por metáforas oculares gregas pode, sugiro, render-se a uma em que o vocabulário filosófico, incorporando tais metáforas, parece tão estranho quanto o vocabulário animístico dos tempos pré-clássicos.

Na parte III retomo a idéia de "filosofia" mais explicitamente. O capítulo VII interpreta a distinção tradicional entre a busca por "conhecimento objetivo" e outras áreas, menos privilegiadas, da atividade humana meramente como a distinção entre "discurso normal" e "discurso anormal". O discurso normal (uma generalização da noção de "ciência normal", de Kuhn) é qualquer discurso (científico, político, teológico ou seja qual for) que incorpora critérios consensuais para alcançar a concordância; o discurso anormal é qualquer um a que faltem tais critérios. Argumento que a tentativa (que definiu a filosofia tradicional) de explicar "racionalidade" e "objetividade" em termos de representação exata é um esforço auto-frustrante de eternizar o discurso normal da época, e que, desde os gregos, a auto-imagem da filosofia foi dominada por essa tentativa. No capítulo VIII uso algumas idéias extraídas de Gadamer e Sartre para desenvolver um contraste entre filosofia "sistemática" e "edificante", e para mostrar como a filosofia "anormal", que não se conforma à matriz cartesiana-kantiana tradicional, está relacionada à filosofia

"normal". Apresento Wittgenstein, Heiddeger e Dewey como filósofos cujo objetivo é edificar — ajudar seus leitores ou a sociedade como um todo a se livrar de vocabulários e atitudes gastos antes que proporcionar "sustentação" para as instituições e costumes do presente.

Espero que o que estive dizendo tenha tornado claro por que escolhi "A Filosofia e o espelho da natureza" como título. São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações — algumas exatas, outras não — e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria sugerido. Sem esta última noção, a estratégia comum a Descartes e Kant — obter representações mais exatas ao inspecionar, reparar e polir o espelho, por assim dizer — não teria feito sentido. Sem essa estratégia em mente, afirmações recentes de que a filosofia poderia consistir em "análise conceitual", ou "análise fenomenológica", ou "explicação de significados", ou exame da "lógica de nossa linguagem" ou da "estrutura da atividade constitutiva da consciência" não teriam feito sentido. Foi de afirmações como essas que Wittgenstein zombou em *Philosophical Investigations* e foi seguindo a condução de Wittgenstein que a filosofia analítica progrediu para a postura "pós-positivista" que ocupa presentemente. Mas o talento de Wittgenstein para desconstruir imagens cativadoras precisa ser suplementado pela percepção histórica — percepção da fonte de toda essa imagética especular — e que me parece ser a maior contribuição de Heidegger. O modo de Heidegger recontar a história da filosofia permite que vejamos os princípios da imagética cartesiana nos gregos e as metamorfoses dessa imagética durante os últimos três séculos. Assim ele permite que nos "distanciemos" da tradição. No entanto nem Heidegger nem Wittgenstein nos deixam ver o fenômeno histórico da imagética especular, a história da dominação da mente ocidental por metáforas oculares, dentro de uma perspectiva social. Ambos estão mais ocupados com o indivíduo raramente favorecido do que com a sociedade — com as oportunidades de manter-se à parte da auto-frustração banal dos últimos tempos de uma tradição decadente. Dewey, por outro lado, embora não

tivesse nem a acuidade dialética de Wittgenstein, nem a erudição histórica de Heidegger, escreveu suas polêmicas contra a imagética especular tradicional a partir de uma visão de um novo tipo de sociedade. Em sua sociedade ideal, a cultura não mais é dominada pelo ideal de cognição objetiva, mas pelo de aperfeiçoamento estético. Naquela cultura, como ele disse, as artes e as ciências seriam "as flores espontâneas da vida". Eu gostaria de esperar que estejamos agora na posição de ver as acusações de "relativismo" e "irracionalismo" outrora desferidas contra Dewey meramente como reflexos defensivos impensados da tradição filosófica que ele atacou. Tais acusações não têm peso quando se levam a sério as críticas à imagética especular que ele, Wittgenstein e Heidegger tecem. Este livro tem pouco a acrescentar a essas críticas, mas espero que apresente algumas delas de um modo que ajude a perfurar aquela crosta da convenção filosófica que em vão Dewey esperou abalar.

PARTE UM

Nossa essência especular

CAPÍTULO I

A invenção da mente

1. *Critérios do mental*

As discussões sobre a filosofia da mente geralmente começam com a suposição de que todos sempre souberam como dividir o mundo em mental e físico — que essa distinção é de senso comum e intuitiva, mesmo se entre dois tipos de "substância", material e imaterial, isso seja filosófico e desconcertante. Assim, quando Ryle sugere que falar de entidades mentais é falar de disposições de conduta, ou quando Smart sugere que isso é falar de estados neutros, eles marcam dois pontos contra si mesmos. Mas para que, se o behaviorismo ou o materialismo são verdadeiros, deveria haver algo como essa distinção intuitiva?

Parecemos não ter dúvida de que dores, disposições de ânimo, imagens, e sentenças que "relampejam diante da mente", sonhos, alucinações, crenças, atitudes, desejos e intenções, tudo isso conta como "mental", enquanto que as contrações do estômago que causam dor, os processos nervosos que a acompanham e tudo mais a que pode ser atribuída uma localização concreta dentro do corpo contam como não-mentais. Nossa classificação decidida sugere que não apenas temos clara intuição do que seja a "mentalidade", mas que esta tem algo a ver com não-espacialidade e com a noção de que mesmo se o corpo fosse destruído as entidades ou estados mentais poderiam de algum modo permanecer latentes. Mesmo se descartamos a noção de "substância mental", mesmo se abandonamos a

noção de *res cogitans* como tema de predicação, parecemos capazes, não obstante, de distinguir mente de corpo, e fazê-lo de um modo mais ou menos cartesiano.

Essas pretensas intuições servem para manter vivo algo como o dualismo cartesiano. Os filósofos pós-wittgensteinianos que se opõem ao behaviorismo e ao materialismo tendem a admitir com Wittgenstein e Strawson que, em algum sentido, não existe nada além do organismo humano e que devemos desistir da noção desse organismo como constituído por um bocado de *res cogitans* não-espacialmente associado com um bocado de *res extensa*. Mas, eles dizem, permanece a intuição cartesiana de que a distinção mental-físico é intransponível por meios empíricos, que um estado mental não é mais semelhante a uma disposição do que o é a um neurônio, e que nenhuma descoberta científica pode revelar uma identidade. Essa intuição parece-lhes suficiente para estabelecer uma brecha intransponível. Mas esses filósofos neodualistas são confundidos por suas próprias conclusões, uma vez que, embora suas intuições metafísicas pareçam cartesianas, não lhes é claro se têm o direito de *ter* coisas como "intuições metafísicas". Tendem a sentir desagrado pela noção de um método de conhecimento sobre o mundo anterior à ciência empírica e intocável por esta.

Nessa situação é tentador para o dualista tornar-se lingüístico e começar a falar sobre "vocabulários diferentes" ou "descrições alternativas". Esse jargão sugere que a intuição dualística em questão não é mais que uma das diferenças entre modos de falar sobre o mesmo fenômeno, e assim parece levar de algo como o dualismo para algo como a teoria do duplo aspecto de Espinosa. Mas a pergunta "duas descrições de *quê*?" torna difícil manter essa posição. Replicar "duas descrições de organismos" parece correto até que perguntamos: "Os organismos são físicos?", ou: "Há algo mais em relação a organismos, mesmo organismos humanos, do que a descrição efetiva e possível de suas partes?" Geralmente os neo-dualistas concedem com prazer a Ryle toda uma abundância de estados mentais, e dizem que crenças, desejos, atitudes e intenções (para não mencionar habilidades, virtudes e temperamentos) são apenas modos de falar sobre organismos, suas partes e os movimentos efetivos e possíveis dessas partes. (Mas podem insistir, segundo Brentano e Chisholm, que nenhuma condição ryleana necessária e suficiente

pode ser proporcionada). Hesitam, porém, quando chegam a dores, imagens mentais e pensamentos ocorrentes — estados mentais de curta duração que, por assim dizer, parecem mais semelhantes a eventos que a disposições. E têm razão em hesitar. Pois bastaria, para que a diferença entre dualismo e materialismo se desvanecesse, que se dissesse que descrever um organismo como dolorido é só um modo de falar sobre um estado de suas partes. Essas partes, lembremos, devem ser partes *físicas*, pois, uma vez que kantianizamos e strawsonizamos Descartes, a noção de "parte mental" já nem sequer parece fazer sentido. O que mais poderia pedir um defensor da identidade mente-corpo senão a admissão de que falar sobre como alguém se *sente* é apenas um modo alternativo de relatar como são as partes respectivas (presumivelmente neurônios) de sua anatomia?

Assim, temos o seguinte dilema: ou os neodualistas devem construir um relato epistemológico sobre como sabemos *a priori* que as entidades se enquadram em duas espécies ontológicas irredutivelmente distintas, ou devem expressar esse dualismo de algum modo que não se apóie nem na noção de "cisão ontológica" nem na de "descrição alternativa". Mas, antes de começar a esboçar modos de resolver esse dilema, devemos olhar mais de perto para a noção de "espécie ontológica" ou "cisão ontológica". Que espécie de noção é essa? Dispomos de quaisquer outros exemplos de cisões ontológicas? Algum outro caso no qual saibamos *a priori* que nenhuma inquirição empírica pode identificar duas entidades? Sabemos, talvez, que nenhuma inquirição empírica pode identificar duas entidades espácio-temporais que tenham localizações diferentes, mas esse conhecimento parece trivial demais para ser relevante. Existe algum outro caso no qual saibamos *a priori* sobre tipos ontológicos naturais? Os únicos exemplos em que consigo pensar são as distinções entre finito e infinito, entre humano e divino, e entre particular e universal. Nada, intuímos, poderia cruzar essas divisões. Mas tais exemplos não parecem ajudar muito. Somos inclinados a dizer que não sabemos o que seria preciso para que algo infinito existisse. Se tentamos esclarecer a noção ortodoxa de "divino", parece que temos ou uma concepção meramente negativa, ou então uma explicada em termos das noções de "infinitude" e "imaterialidade". Como a referência a infinitude explica o obscuro pelo mais obscuro, resta-nos a imaterialidade. Sentimo-nos vagamente confiantes em que, se *pu-*

desse existir, o infinito, como o universal, poderia ser exemplificado apenas pelo imaterial. Se faz algum sentido falar da existência de universais, pareceria que eles devem existir imaterialmente, e é por *isso* que nunca podem ser identificados com particulares espácio-temporais. Mas o que significa "imaterial"? É a mesma coisa que "mental"? Mesmo sendo difícil ver na noção de ser "físico" algo mais do que na de ser "material" ou "espácio-temporal", não é claro que "mental" e imaterial sejam sinônimos. Se fossem, então disputas como aquela entre conceitualistas e realistas sobre o *status* dos universais iriam parecer ainda mais tolas do que já são. Não obstante, o oposto de "mental" é "físico" e o oposto de "imaterial" é "material". "Físico" e "material" parecem sinônimos. Como dois conceitos distintos podem ter sinônimos opostos?

Nesse ponto podemos ficar tentados a recorrer a Kant e explicar que o mental é temporal mas não espacial, enquanto que o imaterial — o mistério além dos limites do sentido — não é espacial nem temporal. Isso parece dar-nos uma bela e clara distinção tripartida: o físico é espácio-temporal; o psicológico é não-espacial, mas temporal; o metafísico não é espacial nem temporal. Assim podemos considerar a explicação da aparente sinonímia de "físico" e "material" como uma confusão entre "não-psicológico" e "não-metafísico". O único problema é que Kant e Strawson forneceram argumentos convincentes à afirmação de que só podemos identificar estados mentais como estados de pessoas espacialmente localizadas.[1] Uma vez que renunciamos à "substância mental", somos forçados a levar esses argumentos a sério. Isso faz com que quase fechemos um círculo, pois agora queremos saber qual o sentido de dizer que alguns estados de uma entidade espacial são espaciais e alguns não o são. Não adianta que nos seja dito que estes são seus estados *funcionais* — pois a beleza, a compleição, a fama e a saúde de uma pessoa são estados funcionais, e no entanto a intuição nos diz que também não são estados mentais. Para esclarecer nossa intuição, temos que identificar uma característica partilhada por nossas dores e crenças, mas não por nossa beleza ou nossa saúde. Não adiantará identificar o

1 Ver "Refutation of Idealism", de Kant, em *K.d.r.V.*, B274ss., e P. F. Strawson, *Individuals* (Londres, 1959), cap. 2, e *The Bounds of Sense* (Londres, 1966), pp. 162ss.

mental como aquilo que pode sobreviver à morte ou à destruição do corpo, uma vez que a beleza pode sobreviver à morte de uma pessoa, e a fama, à destruição de seu corpo. Se dissermos que a fama ou a beleza de uma pessoa existem apenas relacionalmente, mais aos olhos ou na opinião de outros do que como estados dela mesma, teremos problemas viscosos no que concerne à distinção entre propriedades meramente relacionais das pessoas e seus estados intrínsecos. Arranjamos problemas igualmente viscosos no que tange às crenças inconscientes de uma pessoa, que só podem ser descobertas após sua morte, por psicobiógrafos, mas que presumivelmente são estados mentais seus assim como aquelas crenças que tinha percepção de possuir durante a vida. Pode haver uma maneira de explicar por que a beleza de uma pessoa é uma propriedade relacional não-intrínseca enquanto que sua paranóia inconsciente é um estado não-relacional intrínseco; mas isso pareceria estar explicando o obscuro pelo mais obscuro.

Concluo que não podemos fazer da não-espacialidade critério de estados mentais, mesmo que apenas pelo fato da noção de "estado" ser suficientemente obscura para que nem o termo *estado espacial*, nem o termo *estado não-espacial* pareçam úteis. A noção de entidades mentais como não-espaciais e de entidades físicas como espaciais, se chega a fazer algum sentido, o faz antes para particulares, para sujeitos de predicação, que para a possessão de propriedades por tais sujeitos. Podemos perceber alguma espécie tênue de sentido pré-kantiano em porções de matéria e porções de substância mental, mas não podemos perceber qualquer sentido pós-kantiano em estados espaciais e não-espaciais de particulares espaciais. Obtemos um vago sentido de poder explicativo quando nos dizem que os corpos humanos se movem como o fazem porque são habitados por espíritos, mas absolutamente nenhum quando nos dizem que as pessoas têm estados não-espaciais.

Espero ter dito o suficiente para mostrar que não estamos habilitados, sem antes perguntar o que entendemos por "mental", a começar a falar sobre o problema mente-corpo, ou sobre a possível identidade ou necessária não-identidade de estados mentais e físicos. Espero, além disso, ter incitado a suspeita de que a nossa assim chamada intuição sobre o que é mental pode ser apenas nossa disposição de entrar num jogo de linguagem especificamente filosófico.

Esta é, com efeito, a visão que quero defender. Penso que essa assim chamada intuição não é mais que a capacidade de comandar certo vocabulário técnico — que não tem utilidade fora dos livros de filosofia, e que não se liga a temas da vida cotidiana, da ciência empírica, da moral ou da religião. Em seções posteriores deste capítulo esboçarei um relato histórico de como emergiu esse vocabulário técnico mas, antes de fazê-lo, sondarei alguns temas circunvizinhos. São as possibilidades de definir "mental" em termos da noção de "intencionalidade" e em termos da noção de ser "fenomênico" — de ter uma aparência característica, uma aparência de algum modo exaustiva de realidade.

2. *O funcional, o fenomênico e o imaterial*

A objeção óbvia a definir o mental como intencional é que as dores não são intencionais — não representam, não são *sobre* alguma coisa. A objeção óbvia a definir o mental como "fenomênico" é que as crenças não são sentidas como coisa alguma — não têm propriedades fenomênicas, e as crenças reais de uma pessoa não são sempre o que parecem ser. A tentativa de acoplar dores e crenças parece *ad hoc* — elas não parecem ter nada em comum, exceto nossa recusa em chamá-las "físicas". Podemos usar de má fé, sem dúvida, de modo a transformar a dor na aquisição da crença de que um dos tecidos de alguém está danificado, construindo relatos de dor como Pitcher e Armstrong constróem relatos perceptivos.[2] Mas tal tática ainda nos deixa com algo como uma intuição dualística nas mãos — a intuição de que há em estar consciente de uma dor ou de uma sensação de vermelhidão "algo mais" do que em estar tentado a adquirir uma crença de que há um dano nos tecidos ou um objeto vermelho nas proximidades. Alternativamente, podemos usar de má fé por outro lado e simplesmente confinar o termo *mental* àquilo que *de fato* tem propriedades fenomênicas, abandonando crenças e desejos para que Armstrong os identifique com o físico. Mas essa tática vai

2 Ver George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, 1971); D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (Londres e Nova York, 1961) e *A Materialist Theory of the Mind* (Londres e Nova York, 1968).

de encontro à intuição de que seja o que for o problema mente-corpo, não se trata do problema sensação-neurônio. Se expelirmos da mente representações e estados intencionais, seremos deixados antes com algo como um problema da relação entre vida e não-vida do que um problema mente-corpo.

Uma outra tática ainda seria simplesmente definir "mental" disjuntivamente como "seja fenomênico, seja intencional". Essa sugestão obscurece por completo como uma abreviação para essa disjunção entrincheirou-se na linguagem, ou ao menos no jargão filosófico. Ainda assim, ela dirige nossa atenção à possibilidade de que os vários itens "mentais" sejam mantidos juntos por semelhanças de família. Se consideramos pensamentos — pensamentos ocorrentes, relampejando diante da mente em palavras particulares — ou imagens mentais, então parecemos ter algo que é um pouco como a dor, ao ser fenomênico, e um pouco como a crença, ao ser intencional. As palavras tornam fenomênicos os pensamentos e as cores e formas tornam fenomênicas as imagens; e no entanto ambos são pensamentos e imagens *de* alguma coisa, no sentido intencional requerido. Se súbita e silenciosamente digo a mim mesmo: "Meu Deus, deixei minha carteira sobre aquela mesa de café em Viena", ou se tenho uma imagem da carteira sobre a mesa, então estou representando Viena, a carteira, a mesa etc. — tenho a tudo isso como objetos intencionais. Assim, talvez devamos pensar em pensamentos e imagens mentais como entidades mentais *paradigmáticas*. Então poderemos dizer que dores e crenças ficam classificadas como mentais mediante sua semelhança com esses paradigmas, mesmo que a semelhança assuma dois aspectos bastante diferentes. O relacionamento entre os vários candidatos à mentalidade poderia então ser ilustrado pelo seguinte diagrama:

	com propriedades fenomênicas	sem propriedades fenomênicas
intencional, representacional	pensamentos ocorrentes, imagens mentais	crenças, desejos intenções
não-intencional,	sentimentos crus —por exemplo, dores e o que os bebês têm quando vêem objetos coloridos	"o meramente físico"

Suponhamos por um momento que nos satisfazemos com essa resposta de "semelhança de família" à pergunta "o que torna mental o mental?" — ou seja, que é uma ou outra semelhança de família ao paradigmaticamente mental. Voltemos agora à nossa questão original e perguntemos o que colocar no quarto campo do diagrama como "o meramente físico"? Significará "físico" simplesmente "o que não se encaixa nos outros três campos"? Será uma noção totalmente parasítica à de "mental"? Ou se ligará de alguma forma com "material" e "espacial", e como o faz?

Para responder a isso, precisamos formular duas subperguntas: "Por que o intencional é não-material?" e "Por que o fenomênico é não-material?" A primeira pergunta pode parecer ter uma resposta bastante direta. Se assumimos "o material" como sendo "o neural", por exemplo, podemos dizer que nenhum volume de inspeção do cérebro irá revelar o caráter intencional das figuras e inscrições encontradas ali. Suponhamos que todas as pessoas atingidas pelo pensamento "Deixei minha carteira sobre uma mesa de café em Viena", *nessas mesmas palavras e idioma*, tenham uma série idêntica de eventos neurais concomitantes ao pensamento. Essa parece uma hipótese plausível (embora provavelmente falsa). Mas *não* é plausível que todos os que adquiram a crença de que deixaram sua carteira sobre uma mesa de café em Viena tenham essa série de eventos, pois podem formular sua crença em palavras muito diferentes ou em idioma muito diferente. Seria estranho se um pensamento japonês e um inglês tivessem a mesma correlação neural. É igualmente plausível que todos os que subitamente vejam no olho de sua mente a mesma carteira que está faltando, sobre a mesma mesa distante, devam partilhar de uma segunda série de eventos neurais, embora bastante diferente daquela correlacionada com o pensamento da sentença no idioma original. Mesmo uma concomitância tão nítida não iria tentar-nos a "identificar" as propriedades intencionais e as neurológicas do pensamento ou da imagem, mais do que identificamos as propriedades tipográficas e as intencionais da sentença "Deixei minha carteira sobre uma mesa de café em Viena" quando a encontramos na página impressa. Novamente, a concomitância de imagens de carteiras sobre mesas de café contra um fundo vienense com certas propriedades das superfícies de papel e tela não identifica a propriedade intencional "ser sobre Viena" com o arranjo dos pigmentos

no espaço. Assim, podemos ver por que se poderia dizer que propriedades intencionais não são propriedades físicas. Mas, por outro lado, essa comparação entre propriedades neurológicas e tipográficas sugere que não há nenhum problema interessante acerca da intencionalidade. Ninguém deseja fazer uma tempestade filosófica do fato de que não se pode dizer o que uma sentença significa simplesmente pelo aspecto que apresenta, ou de que não se pode reconhecer uma figura de um X *como* figura de um X sem estar familiarizado com as convenções figurativas relevantes. Parece perfeitamente claro, ao menos desde Wittgenstein e Sellars, que o "significado" de inscrições tipográficas não é uma propriedade "imaterial" extra que possuem, mas apenas seu lugar num contexto de eventos circunstantes num jogo de linguagem, numa forma de vida. Isso vale também para inscrições cerebrais. Dizer que não podemos observar propriedades intencionais olhando para o cérebro é como dizer que não podemos ver uma proposição quando olhamos para um código maia — simplesmente não sabemos o que procurar, porque não sabemos ainda como relacionar o que vemos a um sistema de símbolos. A relação entre uma inscrição — sobre papel ou, dada a concomitância hipotética, no cérebro — e o que significa não é mais misteriosa que a relação entre um estado funcional de uma pessoa, tal como sua beleza ou sua saúde, e as partes de seu corpo. São apenas aquelas partes vistas num dado contexto.

Assim, a resposta à pergunta "Por que o intencional é não-material?" é: "Porque qualquer estado funcional — qualquer estado que só pode ser apreendido ao relacionar-se o que é observado a um contexto mais amplo — é, num sentido trivial, não-material." O problema está em tentar relacionar essa noção trivial de ser "não-material" — que significa apenas algo como "não imediatamente evidente a todos que olham" — com o sentido filosoficamente pleno de "imaterialidade". Em outras palavras, por que deveríamos ficar perturbados com a colocação de Leibniz de que se o cérebro fosse inflado até o tamanho de uma fábrica, de modo que pudéssemos passear através dele, não poderíamos ver pensamentos? Se conhecermos correlações neurais suficientes, veremos efetivamente os pensamentos — no sentido de que nossa visão irá revelar-nos que pensamentos o possuidor do cérebro está tendo. Se não conhecermos, não veremos, mas então se passearmos através de qualquer fá-

brica sem ter primeiro aprendido sobre suas partes e as relações entre elas, não iremos ver o que está acontecendo. E mais, mesmo se não pudéssemos encontrar nenhuma de tais correlações neurais, mesmo se a localização cerebral de pensamentos fosse um fracasso completo, por que iríamos querer dizer que os pensamentos ou imagens mentais de uma pessoa seriam não-físicos simplesmente por não conseguirmos fazer um relato a seu respeito em termos das suas partes? Para usar um exemplo de Hilary Putnam, não se pode fazer um relato de por que pinos quadrados não se encaixam em buracos redondos, em termos das partículas elementares que constituem pinos e buracos, mas ninguém encontra uma cisão ontológica desconcertante entre macroestrutura e microestrutura.

Penso que só podemos ligar o sentido trivial de "não-material" (que se aplica, como oposto a observável, a qualquer estado funcional) com o sentido pleno de "imaterial" ressuscitando a visão de Locke de como o significado se liga a inscrições — a visão que Wittgenstein e Sellars atacam. Para Locke a significação — o caráter intencional — de uma inscrição era o resultado de sua produção, ou codificação, por uma idéia. Uma idéia, por sua vez, era "o que está diante da mente de um homem quando ele pensa". Assim, o modo de ver o intencional como o imaterial é dizer que nem uma seqüência de processos no cérebro, nem alguma tinta sobre o papel podem representar qualquer coisa a não ser que uma idéia, algo do que temos percepção daquele modo "imediato" pelo qual temos a percepção de dores, as tenha impregnado. Numa visão lockeana, quando caminhamos através da fábrica de Leibniz não podemos ver pensamentos não porque, conforme Wittgenstein, não possamos ainda traduzir a escrita cerebral, mas porque não podemos ver aquelas entidades invisíveis (porque não-espaciais) que infundem intencionalidade ao visível. Para Wittgenstein, o que torna as coisas representacionais ou intencionais é o papel que desempenham num contexto maior — em interação com grandes quantidades de outras coisas visíveis. Para Locke, o que torna as coisas representacionais é um impulso causal especial — que Chisholm descreve como o fenômeno de sentenças derivando intencionalidade de pensamentos como a lua deriva sua luz do sol.[3]

3 Roderick Chisholm, "Intentionality and the Mental", em *Minnesota Studies*

Assim, nossa resposta à pergunta "Como podemos convencer-nos de que o intencional deve ser imaterial?" é: "Primeiro devemos convencer-nos, segundo Locke e Chisholm, e *pace* Wittgenstein e Sellars, de que a intencionalidade é intrínseca apenas em itens fenomênicos — itens diretamente presentes à mente." Se aceitamos essa resposta, entretanto, estamos ainda apenas a meio caminho de resolver o assunto. Pois, uma vez que o problema com o qual estivemos lidando foi causado precisamente pelo fato de que as crenças não têm propriedades fenomênicas, temos agora que perguntar como Locke, seguindo Descartes, pôde misturar dores e crenças sob o termo comum *idéia* — como pôde convencer-se de que uma crença é algo que está "diante da mente" do modo como está uma imagem, como pôde usar a mesma imagética ocular para imagens mentais e julgamentos. Discutirei mais adiante a origem desse uso cartesiano-lockeano do termo *idéia*. No momento passarei por sobre o assunto indo para a *segunda* subdivisão da pergunta "Por que se deveria pensar sobre o mental como imaterial?" — ou seja, por que se deveria pensar sobre o *fenomênico* como imaterial? O que faz com que alguns filósofos neodualistas digam que a maneira como se sente algo, o que esse algo é como sendo alguma coisa, não pode ser idêntica a qualquer propriedade física, ou ao menos qualquer propriedade física sobre a qual sabemos algo?

Uma resposta trivial a essa pergunta seria que podemos saber tudo sobre as propriedades físicas de alguma coisa e não saber como ela sente — especialmente se não podemos falar com ela. Consideremos a afirmativa de que os bebês, os morcegos, os marcianos, Deus e as rochas vistas panpsiquicamente podem todos habitar "espaços de qualidade" fenomênica diferentes dos que habitamos.[4] Pode ser assim. Mas o que tudo isso tem a ver com

in the Philosophy of Science 2 (1958), p. 533.

4 Essa afirmativa foi apresentada com muita força em "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Rewiew* 83 (1974), pp. 435-450, de Thomas Nagel. Aprendi muita coisa do trabalho de Nagel em filosofia da mente, embora discorde completamente dele em quase todos os pontos. Penso que a diferença entre nossos pontos de vista retorna à questão (colocada mais agudamente por Wittgenstein) de se as "intuições filosóficas" são mais do que resíduos de práticas lingüísticas; mas não estou seguro de como esse tema deve ser debatido. A intuição de Nagel é que "fatos sobre como é ser um X

não-fisicalidade? Presumivelmente aqueles que dizem que o fenomênico é não-físico não estão se queixando de que ser informado sobre como estão dispostos os átomos do cérebro do morcego não irá ajudar alguém a sentir como um morcego. Compreender a fisiologia da dor não evita que sintamos dor, também; mas por que deveríamos esperar que assim fosse, se compreender a aerodinâmica não nos ajuda a voar? Como podemos, a partir do fato indubitável de que saber como usar um termo fisiológico (por exemplo, "estimulação de fibras-C") não irá necessariamente ajudar-nos a usar um termo fenomenológico (por exemplo, "dor"), chegar a uma cisão ontológica entre os referentes dos dois termos? Como podemos, a partir do fato de que conhecer a fisiologia marciana não nos ajuda a traduzir o que o marciano diz quando danificamos seus tecidos, chegar à afirmação de que ele tem algo de imaterial que nós não temos? Como, para chegar ao ponto, sabemos quando temos duas maneiras de falar sobre a mesma coisa (uma pessoa, ou seu cérebro) e não descrições de duas coisas diferentes? E por que os neodualistas estão tão seguros de que os sentimentos e os neurônios são uma instância dos últimos?

Penso que a única resposta que tais filósofos têm a oferecer é apontar que no caso de propriedades fenomênicas não há distinção aparência-realidade. Isso equivale a definir uma propriedade física como uma que qualquer pessoa poderia atribuir equivocadamente a algo, e uma propriedade fenomênica como uma sobre a qual determinada pessoa não pode estar equivocada. (Por exemplo, a pessoa que tem uma dor não pode se enganar sobre como essa dor é sentida.) Dada essa definição, naturalmente, trata-se apenas de que nenhuma propriedade fenomênica pode ser física. Mas por que deveria

são muito peculiares" (p. 437), enquanto eu penso que parecem peculiares apenas se, segundo Nagel e a tradição cartesiana, sustentamos que "se o fisicalismo deve ser defendido, as características fenomenológicas devem elas mesmas receber uma descrição física" (p. 437). Em seções posteriores deste capítulo tento traçar a história do jogo de linguagem filosófico no qual essa afirmação cabe perfeitamente. Pelas razões davidsonianas oferecidas no capítulo IV, seção 4, adiante, não penso no fisicalismo como sujeito a tal coerção. O fisicalismo, argumento ali, é provavelmente verdadeiro (mas desinteressante) se construído como predizendo todo evento e toda região do espaço-tempo sob uma descrição ou outra, mas obviamente falso se construído como pretensão de dizer tudo que é verdadeiro.

essa distinção *epistêmica* refletir uma distinção *ontológica*? Por que deveria o privilégio epistêmico que todos temos de ser incorrigíveis sobre como as coisas nos parecem refletir uma distinção entre dois reinos do ser?

Presumivelmente a resposta deve ser algo como isto: Sentimentos *são* pura e simplesmente aparências. Sua realidade é exaurida no como elas parecem. Eles são puras aparições. Tudo o que não é uma aparição (colocando o intencional de lado por um momento) é meramente físico — ou seja, é algo que pode parecer diferente do que é. O mundo vem dividido em coisas cuja natureza é exaurida em como *aparecem* e coisas cuja natureza não é. Mas se um filósofo dá essa resposta, corre o risco de deixar de ser neodualista para se tornar um simples e antiquado dualista cartesiano, "substância mental" e tudo. Pois agora parou de falar a respeito de dores como estados das pessoas ou propriedades predicadas de pessoas e começou a falar a respeito de dores como particulares, um tipo especial de particular cuja natureza é exaurida por uma única propriedade. De que poderia ser feito tal particular, exceto substância mental? Ou, em outras palavras, o que poderia ser a substância mental senão aquilo de que podem ser feitas tais coisas tênues, etéreas e translúcidas? Enquanto o ter uma sensação dolorosa é uma propriedade de uma pessoa ou de fibras cerebrais, parece não haver razão para que a diferença epistêmica entre relatos sobre como as coisas sentem e relatos sobre qualquer outra coisa produza uma cisão ontológica. Mas tão logo haja uma cisão ontológica, não estaremos mais falando sobre estados ou propriedades, mas sobre particulares distintos, temas de predicação distintos. O neodualista que identifica uma dor com o modo como ela é sentida está hipostasiando uma propriedade — sensação dolorosa — em um tipo especial de particular, um particular cujo *esse* é *percipi* e cuja realidade é exaurida em nosso relacionamento inicial com ele. O neodualista não está mais falando sobre como as pessoas sentem, mas sobre sentimentos como pequenas entidades auto-subsistentes, flutuando livres das pessoas da maneira como os universais flutuam livres das instanciações. Com efeito, ele moldou dores em universais. Não é de estranhar, então, que consiga "intuir" que dores podem existir separadamente do corpo, pois essa intuição é simplesmente a intuição de que universais podem existir independentemente de particulares. Esse tipo especial de sujeito de

predicação cuja aparência é sua realidade — dor fenomênica —, termina sendo apenas a sensação de dor abstraída da pessoa que tem a dor. É, resumindo, a própria *sensação dolorosa* universal. Para colocá-lo oximoronicamente, os particulares mentais, à diferença de estados mentais de pessoas, resultam ser universais.

Essa, então, é a resposta que desejo dar à pergunta "Por que pensamos sobre o fenomênico como imaterial?" Assim fazemos porque, como o colocou Ryle, insistimos em pensar em metáforas oculares sobre ter uma dor — como ter um tipo engraçado de particular diante do olho da mente. Esse particular resulta ser um universal, uma qualidade hipostasiada em sujeito da predicação. Portanto, quando os neodualistas dizem que o modo como as dores são *sentidas* é essencial para o que as dores são, e então criticam Smart por pensar no papel causal de certos neurônios como o que é essencial à dor, estão mudando de assunto. Smart está falando sobre o que é essencial para que as pessoas estejam na dor, enquanto os neodualistas como Kripke estão falando sobre o que é essencial para que algo seja *uma dor*. Os neodualistas sentem-se destemidos diante da pergunta "Qual é a base epistemológica para sua afirmação de saber o que é uma propriedade essencial da dor?", pois arranjaram as coisas de modo que as dores tenham apenas uma propriedade intrínseca — a saber, a sensação dolorosa. Assim, para eles, é óbvia a escolha de que propriedades devem ser levadas em conta como essenciais.

Permitam-me agora resumir os resultados desta seção. Eu disse que o único modo de associar o intencional com o imaterial é identificá-lo com o fenomênico, e que o único modo de identificar o fenomênico com o imaterial é hipostasiar os universais e pensar neles antes como particulares do que como abstrações de particulares — dando-lhes assim uma habitação não espácio-temporal. Resulta, em outras palavras, que a distinção universal-particular é a *única* distinção metafísica que obtivemos, a única que chega a mover alguma coisa fora do espaço, e que move muito menos fora do espaço-tempo. A distinção mental-físico, então, é muito mais parasítica em relação à distinção universal-particular do que vice-versa. Além disso, a noção de substância mental como aquilo de que as dores e crenças são feitas faz exatamente tanto ou tão pouco sentido quanto a noção de "aquilo de que são feitos os universais". A batalha entre realistas e conceitualistas sobre o *status* dos universais é, portanto, vazia,

porque não temos idéia do que é uma mente, exceto de que é feita de seja o que for que são feitos os universais. Ao construir tanto uma idéia lockeana quanto uma forma platônica passamos exatamente pelo mesmo processo — nós simplesmente elegemos uma única propriedade de alguma coisa (a propriedade de ser vermelho, ou dolorido, ou bom) e então a tratamos como se ela própria fosse um sujeito de predicação e talvez também um *locus* de eficácia causal. Uma Forma Platônica é apenas uma propriedade considerada isoladamente e considerada como capaz de sustentar relações causais. Uma entidade fenomênica é exatamente isso também.

3. *A diversidade dos problemas mente-corpo*

Neste ponto poderíamos querer dizer que dissolvemos o problema mente-corpo. Pois, de modo geral, tudo que é preciso para considerar esse problema ininteligível é que sejamos nominalistas, nos recusemos firmemente a hipostasiar propriedades individuais. Então não seremos enganados pela noção de que há entidades chamadas dores que, por serem fenomênicas, não podem ser físicas. Segundo Wittgenstein, deveríamos tratar do fato de que não há algo como "uma enganosa aparência de dor", não como um fato estranho sobre um gênero ontológico especial chamado o mental, mas apenas como uma observação sobre um jogo de linguagem — a observação de que convencionamos tomar a palavra das pessoas pelo que elas estão sentindo. A partir do ponto de vista desse "jogo de linguagem", o fato de que um homem esteja sentindo seja o que for que pense estar sentindo não tem mais significação ontológica do que a Constituição ser o que a Suprema Corte pensa que seja, ou de que uma jogada é faltosa se o árbitro assim o pensa. Mais uma vez segundo Wittgenstein, devemos tratar o intencional como apenas uma subespécie do funcional, e o funcional como apenas o tipo de propriedade cuja atribuição depende mais do conhecimento do contexto do que ser observável no momento do lance. Devemos ver o intencional como não tendo qualquer conexão com o fenomênico, e o fenomênico como uma questão de como conversamos. O problema mente-corpo, podemos dizer agora, foi apenas o resultado do infeliz engano de Locke sobre como as palavras assumem significação,

combinado com a confusa tentativa, sua e de Platão, de falar de adjetivos como se fossem substantivos.

No que se refere a dissoluções rápidas de problemas filosóficos, esta tem suas qualidades. Mas seria tolice pensar que teríamos resolvido alguma coisa chegando a este diagnóstico. É como se um psiquiatra fosse explicar a seu paciente que sua infelicidade é resultado da crença equivocada de que sua mãe desejava castrá-lo, juntamente com sua confusa tentativa de pensar em si mesmo como idêntico a seu pai. O que o paciente precisa não é de uma lista de seus enganos e confusões, mas antes da compreensão de como chegou a cometer esses enganos e envolver-se nessas confusões. Se pretendemos nos livrar do problema mente-corpo, precisamos ser capazes de responder a questões como as seguintes:

> Como foi que essas pequenas questões um tanto empoeiradas sobre a possível identidade da dor com os neurônios jamais chegaram a misturar-se com a questão de se o homem "diferia em gênero" dos brutos — se ele tinha antes dignidade do que simplesmente valor?
>
> Dado que as pessoas pensavam que sobreviviam à destruição de seus corpos muito antes que Locke e Platão começassem a armar confusões especificamente filosóficas, não teremos deixado algo de fora quando tratamos a mente como simplesmente uma montagem de estados fenomênicos e intencionais?
>
> Não haverá alguma conexão entre nossa capacidade de ter conhecimento e o fato de termos mentes, e estará isso considerado ao referir-se simplesmente ao fato de que as pessoas, como as inscrições, têm propriedades intencionais?

Essas são todas boas perguntas, e nada do que eu disse até aqui ajuda a respondê-las. Para respondê-las, penso, nada servirá, salvo a história das idéias. Exatamente como o paciente precisa reviver seu passado para responder a suas perguntas, do mesmo modo a filosofia precisa reviver seu passado com o intuito de responder as *suas* perguntas. Até aqui estive, à maneira costumeira dos filósofos da mente contemporâneos, brandindo termos como "fenomênico", "funcional", "intencional", "espacial" e outros semelhantes, como se estes formassem o vocabulário óbvio com o qual discutir o tópico. Mas, naturalmente, os filósofos que criaram a linguagem que nos deu o problema mente-corpo não usavam esse vocabulário ou qualquer coisa próxima ao mesmo. Se pretendemos compreender como obtivemos as intuições que nos fazem pensar que deve haver um problema real, indissolúvel, filosófico em alguma parte ao nosso redor, temos que colocar de lado nosso jargão atualizado e pensar no vocabulário dos filósofos cujos livros nos deram essas intuições. Em minha visão wittgensteiniana, uma intuição nunca é mais nem menos que a familiaridade com um jogo de linguagem; assim, descobrir a fonte de nossas intuições é reviver a história do jogo de linguagem filosófico que nos encontramos jogando.

O "problema mente-corpo" que acabo de "dissolver" refere-se apenas a poucas das noções que, emergindo em diferentes pontos da história do pensamento, entreteceram-se para produzir um emaranhado de problemas inter-relacionados. Perguntas como "Como os estados intencionais da consciência estão relacionados com os estados neurais?" e "Como as propriedades fenomênicas como sensação dolorosa estão relacionadas com as propriedades neurológicas?" são partes do que irei chamar o "problema da consciência". Esse problema é distinto de problemas pré-filosóficos sobre a pessoalidade tais como "Serei realmente apenas esta massa de carne e ossos?" e de problemas filosóficos gregos sobre o conhecimento como "Como podemos ter certeza sobre a mudança?", "Como pode ser o conhecimento do imutável?" e "Como pode o imutável tornar-se interno a nós ao ser conhecido?". Vamos chamar "problema da pessoalidade" àquilo de que é feito um ser humano além de carne. Esse problema tem uma forma no anseio pré-filosófico de imortalidade e outra na asserção kantiana e romântica da dignidade humana — mas ambos os anseios são efetivamente distintos de problemas sobre consciência e sobre conhecimento. Ambos são modos de expressar nossa afirmação de sermos algo realmente diferente das bestas que perecem. Vamos chamar "problema da razão" àquele de como explicitar a afirmação grega de que a diferença crucial entre homens e bestas é que podemos conhecer — que podemos conhecer não apenas fatos singulares, mas verdades universais, números, essências, o eterno. Esse problema assume formas diferentes no relato hilomórfico do

conhecimento, de Aristóteles, no relato racionalista de Espinosa e no relato transcendental de Kant. Mas esses temas são distintos tanto daqueles sobre as inter-relações entre dois tipos de coisas (uma espacial, outra não-espacial) e de temas concernindo à imortalidade e à dignidade moral. O problema da consciência centra-se em torno do cérebro, das sensações cruas e dos movimentos corpóreos. O problema da razão centra-se em torno dos tópicos do conhecimento, da linguagem e da inteligência — todos os nossos "poderes superiores". O problema da pessoalidade centra-se em torno das atribuições de liberdade e de responsabilidade moral.

Para selecionar algumas das relações entre esses três problemas, pretendo apresentar uma lista de formas dos seres isoladamente terem a mente em contraste ao "meramente físico" — "o corpo", "matéria", o sistema nervoso central, "natureza" ou "a matéria-tema das ciências positivas". Aqui estão algumas, embora dificilmente todas, características que os filósofos, em um momento ou outro, tomaram como sinais do mental:

1. capacidade de conhecer a si próprio incorrigivelmente ("acesso privilegiado")
2. capacidade de existir separadamente do corpo
3. não-espacialidade (ter uma parte ou "elemento" não-espacial)
4. capacidade de apreender universais
5. capacidade de sustentar relações com o inexistente ("intencionalidade")
6. capacidade de usar linguagem
7. capacidade de agir livremente
8. capacidade de fazer parte de um grupo social, ser "um de nós"
9. incapacidade de ser identificado com qualquer objeto "no mundo"

Esta é uma longa lista, e poderia ser facilmente alongada.[5] Mas é importante passar pelas várias sugestões do que é ter uma mente, pois cada uma delas ajudou os filósofos a insistirem num dualismo

5 Ver em Herbert Feigl, *The "Mental" and the "Physical"* (Minneapolis, 1967), uma lista similar, com comentários esclarecedores sobre os relacionamentos entre os vários itens.

intransponível entre mente e corpo. Os filósofos agarraram-se constantemente a alguma característica distintiva da vida humana, de modo a dar à nossa intuição de nossa singularidade uma "base filosófica firme". Por serem essas bases firmes tão variadas, os naturalismos e materialismos, quando não descartados como tentativas vãs de saltar por sobre um vasto golfo ontológico (ou epistemológico, ou lingüístico), são freqüentemente tratados como trivialmente verdadeiros mas irrelevantes. São irrelevantes, explica-se, porque a nossa singularidade nada tem absolutamente a ver com seja qual for o abismo que o naturalista tenha laboriosamente preenchido, mas tudo a ver com algum outro abismo que esteve todo o tempo por trás de suas costas. Freqüentemente, em particular, se faz questão de colocar que mesmo se resolvêssemos todas as questões entre dores e neurônios, e questões similares originadas da incorrigibilidade — (1) acima — teríamos lidado, ainda assim, no máximo com apenas (2) e (3) entre os outros sinais do mental. Teríamos ainda deixado tão obscuro como sempre tudo o que é relevante à razão (notadamente [4], [5] e [6]) e tudo o que é relevante à pessoalidade (notadamente [7], [8] e [9]).

Penso que esse ponto está efetivamente correto, e mais, que se o mesmo tivesse sido apreciado antes, o problema da consciência não teria crescido ao ponto que cresceu na filosofia recente. No sentido de ter dores assim como neurônios, nós estamos no mesmo nível que muitos, senão todos, os brutos, enquanto que presumivelmente não partilhamos com eles nem a razão, nem a pessoalidade. É somente se assumimos que a posse de *qualquer* estado interior não físico está de alguma forma, via (3), conectada com (4) ou (5) que iremos pensar que a luz lançada sobre as sensações cruas iria refletir-se sobre estados mentais representacionais e assim iluminar nossa capacidade de espelhar o mundo ao redor de nós. Novamente, apenas a suposição de que a própria vida (mesmo a do feto, do humano de cérebro danificado, do morcego, ou da lagarta) tem uma santidade especial semelhante à pessoalidade iria fazer-nos pensar que compreender as sensações cruas poderia ajudar-nos a compreender nossas responsabilidades morais. Ambas as suposições, entretanto, são levantadas com freqüência. Compreender por que são levantadas requer antes uma compreensão da história intelectual que uma compreensão dos significados dos termos relevantes, ou

uma análise dos conceitos que estes significam. Ao esboçar um pouco da história das discussões sobre a mente, espero mostrar que o problema da razão não pode ser colocado sem um retorno a visões epistemológicas que ninguém deseja ressuscitar realmente. Além disso, desejo oferecer algum fundamento para uma sugestão que desenvolverei adiante: que o problema da pessoalidade não é um "problema" mas uma descrição da condição humana, que não se trata de assunto para "solução" filosófica, mas um modo enganoso de expostular sobre a irrelevância da filosofia tradicional para o resto da cultura.

Entretanto, não discutirei neste capítulo todos os itens da lista acima, mas apenas (2), (3) e (4) — separação do corpo, não-espacialidade e apreensão de universais. O que desejo dizer sobre os outros itens virá em outros capítulos. Discutirei (1) — acesso privilegiado — no capítulo seguinte, e deverei discutir (5) e (6) — intencionalidade e capacidade de usar linguagem — nos capítulos IV e VI. Embora os itens referentes à pessoalidade — (7), (8) e (9) — não sejam discutidos separadamente, esboçarei o modo pelo qual penso que a noção de pessoalidade deveria ser tratada no capítulo IV, seção 4, outra vez no capítulo VII, seção 4, e no capítulo VIII, seção 3. No presente capítulo, quero ater-me o máximo possível à questão: Por que deve a consciência parecer ter tudo a ver com a razão e com a pessoalidade? Ao ater-me aos três tópicos de apreensão de universais, separação do corpo e não-espacialidade irei mover-me em direção à minha conclusão de que se mantivermos separadas essas três últimas noções historicamente distintas, então não mais seremos tentados pela noção de que o conhecimento é tornado possível por uma Essência Especular especial que capacita os seres humanos a espelhar a natureza. Assim não seremos tentados a pensar que a posse de uma vida interior, um fluxo de consciência, é relevante à razão. Uma vez que a consciência e a razão forem separadas desse modo, a pessoalidade poderá ser vista pelo que afirmo que é — antes uma questão de decisão que de conhecimento, antes a aceitação de outro ser em uma comunhão que o reconhecimento de uma essência comum.

4. *A mente como apreensão de universais*

Não se teria pensado existir um problema sobre a natureza da razão tivesse nossa raça se limitado a apontar estados de coisas particulares — avisos sobre rochedos e chuva, celebração de nascimentos e mortes individuais. Mas a poesia fala do homem, do nascimento e da morte como tais, e a matemática orgulha-se de não tomar conhecimento de detalhes individuais. Quando a poesia e a matemática chegaram à autoconsciência — quando homens como Íon e Teeteto puderam identificar-se com seus temas — havia chegado o tempo de que algo genérico fosse dito sobre o conhecimento de universais. A filosofia empreendeu examinar a diferença entre saber que havia cadeias de montanhas paralelas a oeste e saber que linhas paralelas estendidas infinitamente nunca se encontram, a diferença entre saber que Sócrates era bom e saber o que era a bondade. Assim surgiu a questão: Quais são as analogias entre conhecimento a respeito de montanhas e conhecimento a respeito de linhas, entre conhecer Sócrates e conhecer o Bem? Quando essa questão foi respondida em termos da distinção entre o olho do corpo e o Olho da Mente, o νοῦς — pensamento, intelecto, percepção — foi identificado como o que separa os homens das bestas. Não houve, podemos dizer nós modernos com a ingratidão da compreensão tardia, nenhuma razão particular para que essa metáfora ocular tivesse capturado a imaginação dos fundadores do pensamento ocidental. Mas isso aconteceu, e os filósofos contemporâneos ainda estão trabalhando nas conseqüências desse fato, analisando os problemas que o mesmo criou e perguntando se não haverá nisso algo de importante, afinal. A noção de "contemplação", de conhecimento de conceitos ou verdades universais como θεωρια, torna o Olho da Mente o modelo inescapável para o melhor tipo de conhecimento. Mas é infrutífero perguntar se o idioma grego, ou as condições econômicas gregas, ou a fantasia ociosa de algum pré-socrático anônimo é responsável por encarar esse tipo de conhecimento como *olhar* para algo (em vez de, digamos, esfregar-se de encontro ao mesmo, ou esmagá-lo com o pé, ou ter intercurso sexual com o mesmo).[6]

6 Dewey vê a metáfora do Olho da Mente como resultado da noção prévia de que o conhecimento deve ser sobre o imutável:

Dado esse modelo, e com ele o Olho da Mente, o que deve ser a mente? Presumivelmente algo tão diferente do corpo como o paralelismo invisível é diferente de cadeias de montanhas visíveis. Algo semelhante a isso estava à mão, pois a poesia e a religião sugeriam que algo humanóide deixa o corpo com a morte e parte por conta própria.[7] O paralelismo pode ser pensado como o próprio alento das paralelas — a sombra permanecendo quando as montanhas não estão mais. Quanto mais etérea a mente, tanto mais capacitada a apreender a visão de entidades invisíveis como paralelismo. Assim, mesmo Aristóteles, que passou a vida lançando água fria sobre as extravagâncias metafísicas de seus predecessores, sugere que provavelmente há *algo* na noção de que o intelecto é "separável", mesmo que nada mais em relação à alma o seja. Aristóteles foi honrado por ryleanos e deweyanos por ter resistido ao dualismo ao pensar na "alma" como não estando mais ontologicamente distinta do corpo humano do que as habilidades da rã para apanhar moscas e fugir de cobras eram ontologicamente distintas do corpo da rã. Mas essa visão "naturalística" da alma não evitou que Aristóteles argumentasse que desde que o intelecto tinha o poder de receber a forma, por exemplo, da "ranidade" (extraindo, por assim dizer, o universal da rã particular claramente conhecida) e tomando-a por si mesma sem por isso tornar-se uma rã, o intelecto (νους) deveria ser algo com efeito muito especial. Deveria ser algo imaterial — embora nenhuma quase-substância tão estranha precisasse ser postulada para explicar a maior parte da atividade humana, tanto quanto precisasse ser postulada para explicar a da rã.[8]

Os filósofos com freqüência desejaram que Aristóteles nunca tivesse aceito a conversa de Platão sobre universais e sua teoria do conhecimento do espectador, ou que sua *Entwicklung* tivesse durado o suficiente para que passagens como *De Anima* III, 5 e *Metafísica* XII fossem expungidas como *juvenalia*.[9] Mais uma vez, porém, não

"A teoria do conhecimento é modelada a partir do que se supunha ter lugar no ato da visão. O objeto refrata a luz e é visto; isso faz diferença para o olho e para a pessoa que tem um aparelho óptico, mas nenhuma para a coisa vista. O objeto real é o objeto tão fixado em seu régio alheamento que é um rei para qualquer mente observadora que possa olhá-lo. Uma teoria do conhecimento do espectador é o resultado inevitável." (*The Quest for Certainity* [Nova York, 1960], p. 23.)

É difícil saber se a metáfora óptica determinou a noção de que o objeto de conhecimento verdadeiro deve ser eterno e imutável ou inversamente, mas as duas noções com efeito parecem feitas uma para a outra. Compare-se A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), cap. 2. A busca pela certeza e a metáfora óptica persistem, entretanto, uma vez que se desiste da noção de imutabilidade e eternidade — por exemplo, o argumento de C. D. Broad para os dados sensoriais na base de que "se nada elíptico está diante de minha mente, é muito difícil compreender por que o *penny* deveria parecer antes elíptico que de qualquer outra forma" (*Scientific Thought* [Londres, 1923], p. 240).

7 Sobre a conexão de ψυχη, sombra, e alento, ver C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit* (Oxford, 1966), p. 88, e cap. 7 *passim*, juntamente com as passagens em Bruno Snell, *Discovery of the Mind* (Cambridge, Mass., 1953) e em R. B. Onian, *The Origins of European Thought* (Cambridge, Mass., 1951) às quais van Peursen se refere. A discussão da relação entre θυμος e ψυχη (pp. 93ss.) torna claro quão pouca conexão cada uma dessas noções tinha com o conhecimento, e quanta com luta, sexo e movimento em geral. Sobre a relação dessas duas noções com νους no período pré-filosófico, ver Snell, cap. I, onde a descrição de Platão para νους como "o olho da alma" é citada e explicada por referência ao uso arcaico de νοειν como a apreensão de imagens. Para nossos propósitos, o importante é que apenas quando aparece a noção de um objeto de conhecimento imaterial e invisível (como no conhecimento do geômetra) é que se desenvolve uma distinção clara entre, como diz van Peursen, "mundos, interno e externo". Cf. van Peursen, pp. 87, 90.

8 Não penso que Aristóteles alguma vez tenha usado explicitamente este argumento para afirmar que o intelecto é separável (e a dificuldade sobre as relações entre o intelecto ativo e o passivo em *De Anima* III, 4, tornam impossível perceber se o pretendia). Mas seus seguidores assumiram que esse foi o argumento que o levou a escrever *De Anima*, 408b, 19-20, e 413b, 25ss., e não tenho sugestão melhor. Ver Mortimer Adler, *The Difference of Man and the Difference it Makes* (Nova York, 1967), p. 220, citando 429a, 18-b23, como prefigurando o argumento tomístico típico a partir da explicação hilomórfica da abstração. Para um relato deweyano sobre a "separabilidade" como uma "loucura juvenil platônica", cf. J. H. Randall, *Aristotle* (Nova York, 1960), e o tratamento por Werner Jaeger ao qual Randall se refere. Ver também Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle* (Londres, 1963), pp. 243ss.. Partilho da perplexidade de Grene a respeito desse ponto.

9 Para uma visão contrária interessante, ver T. H. Green, "The Philosophy of Aristotle" (*Collected Works* [Londres, 1885], III, pp. 52-91). Green toma *De Anima* III, 5 como um avanço tanto em relação a Platão como à *Analítica Posterior*, um avanço em direção à descoberta do holismo e do universal concreto. Green, incidentalmente, também cumprimenta Aristóteles (p. 81) por apreciar a diferença entre "sensação e inteligência consciente da sensação" que Locke ignorou fatalmente. Sugiro mais adiante, seguindo Kenny, que o engano de Locke foi uma conseqüência da transformação da noção de

há sentido em atribuir a culpa a Aristóteles ou seus intérpretes. A metáfora de conhecer verdades gerais pela interiorização de universais, assim como o olho do corpo conhece particulares interiorizando suas cores e formas individuais, foi, uma vez sugerida, suficientemente poderosa para tornar-se o substitutivo do intelectual para a crença do camponês na vida entre as sombras. Em formas variadas, percorrendo a escala entre as noções neoplatônicas do conhecimento como uma conexão direta com (emanação de, reflexo de) o Ente Supremo, por um lado, e os prosaicos relatos hilomórficos sobre a abstração dos neo-aristotélicos, por outro, a alma enquanto imaterial-porque-capaz-de-contemplar-universais permaneceu como a resposta do filósofo ocidental à pergunta "Por que o homem é único?" por cerca de dois mil anos.

A tensão assim estabelecida entre os dois lados de nosso ser encontrou expressão convencionalizada em passagens como o discurso de Isabella sobre "macaco e essência":

> *But man, proud man*
> *Dressed in a little brief authority*
> *Most ignorant of what he's most assured —*
> *His glassy essence — like an angry ape,*
> *Plays such fantastic tricks before high Heaven*
> *As make the angels weep — who, with our spleens,*
> *Would all laugh themselves mortal.*[10]

mente por Descartes.

10 "Mas o homem, orgulhoso homem / Vestido de pequena e breve autoridade / Ignorante daquilo de que é mais seguro — / Sua essência especular — como um macaco raivoso / Desempenha diante dos altos céus truques tão fantásticos / Que fazem chorar os anjos — que, com nossa irritação / Rir-se-iam todos mortalmente." William Shakespeare, *Measure for Measure*, II, iii, 11. 117-123. Ver J. V. Cunningham, "'Essence' and *The phoenix and the Turtle*", *English Literary History* 19 (1952), p. 266, para a afirmação de que a "essência especular" aqui é a "alma intelectual", que é "especular, porque espelha a Deus". O *Oxford English Dictionary* não dá esse sentido de "*glassy*", mas Cunningham é persuasivo e acompanhado pelos editores de *Arden Shakespeare* (a que devo a referência a Cunningham). Shakespeare aqui parece estar antes sendo simplesmente original do que usando uma metáfora comum. Aparentemente não há alusão à passagem do "*speculum obscurum*" em S. Paulo ou qualquer outra noção padronizada. Para a história das analogias entre a alma e um espelho, ver Herbert Grabes, *Speculum*,

Nossa Essência Especular — a "alma intelectual" dos escolásticos — é também a "mente do homem" de Bacon que "longe da natureza de um espelho claro e igual, no qual os raios das coisas se refletiriam de acordo com sua verdadeira incidência... É mais como um espelho encantado, cheio de superstição e impostura, se não for resgatado e reduzido".[11] Esses conceitos do princípio do século XVII expressam uma divisão dentro de nós sentida muito antes da Nova Ciência, a divisão de Descartes entre pensamento e substância extensa, o véu das idéias, e da "filosofia moderna". Nossa Essência Especular não era uma doutrina filosófica, mas uma imagem que os homens letrados encontravam pressuposta por cada página que liam. É especular — semelhante a um espelho — por duas razões. Primeiro, assume novas formas sem ser mudada — porém formas intelectuais em vez de sensíveis como fazem os espelhos materiais. Segundo, os espelhos são feitos de uma substância que é mais pura, de grão mais fino, mais sutil, mais delicada que a maioria delas.[12] Diferentemente de nosso baço, que, em combinação com outros órgãos igualmente densos e visíveis, respondia pelo grosso de nosso comportamento, nossa Essência Especular é algo que partilhamos com os anjos, mesmo se eles choram nossa ignorância de sua natu-

Mirror und Looking-Glass (Tübingen, 1973), pp. 92ss. ("Geistig-Seelisches als Spiegel"). A frase *essência especular do homem* foi invocada pela primeira vez em filosofia por C. S. Peirce, em um ensaio de 1892 com esse título sobre "a teoria molecular do protoplasma", que estranhamente Peirce considerava importante para a confirmação da visão de que "uma pessoa nada é senão um símbolo envolvendo uma idéia geral" e para estabelecer a existência de "mentes grupais" (cf. *Collected Works*, ed. Charles Hartshorne e Paul Weiss [Cambridge, Mass., 1935], 6.270-271).

11 Francis Bacon, *Advancement of Learning*, livro II de *Works*, ed. James Spedding e Robert Ellis. (Boston, 1861), VI, 276.

12 Cf. *ibid.*, p. 242, para a afirmação de Bacon de que "a alma é a mais simples das substâncias". Ele cita uma passagem lucreciana em Virgílio como apoio: "*purumque reliquit / aethereum sensu atque aurae simplicis ignem*" (*Eneida*, VI, 747). A noção de que a alma deve ser feita de algum material especial de grão muito fino, de modo a ser capaz de conhecimento, remonta a Anaxágoras. A Antigüidade oscilava entre νους como totalmente incorpóreo e como feito de alguma matéria muito especial, muito pura. Essa indecisão era inevitável, dada a inimaginabilidade do não espácio-temporal e a noção de que a razão deve assemelhar-se a formas ou verdades não espácio-temporais que apreende.

reza. O mundo sobrenatural, para os intelectuais do século XVI, era modelado a partir do mundo das Idéias, de Platão, assim como nosso contato com ele era modelado a partir de sua metáfora da visão.

Há poucos que acreditam nas Idéias platônicas hoje e, mesmo, não muitos que fazem uma distinção entre alma sensitiva e intelectual. Mas a imagem de nossa Essência Especular permanece conosco, assim como o lamento de Isabella de que não podemos apreendê-la. Um sentido de falha moral mistura-se com um sentido de mágoa de que a filosofia — a disciplina supremamente relacionada com "o mais elevado" — não nos tenha tornado mais conscientes de nossa própria natureza. Essa natureza, sente-se ainda, faz com que seu caráter distinto seja mais claramente percebido num certo tipo de conhecimento — conhecimento das coisas mais elevadas e mais puras: matemática, a própria filosofia, física teórica, qualquer coisa que contemple os universais. Sugerir que não há universais — que são *flatus vocis* — é colocar em perigo nossa qualidade de únicos. Sugerir que a mente é o cérebro é sugerir que secretamos teoremas e sinfonias como nosso baço secreta humores escuros. Os filósofos profissionais fogem dessas "telas cruas" porque têm outras telas — supostamente menos cruas — que foram pintadas no final do século XVII. Mas persiste o sentido de que a natureza da razão é um "problema permanente" e de que qualquer pessoa que duvide de nossa singularidade deveria estudar matemática. O θυμος que animava os heróis de Homero, a πνευμα de S. Paulo e o intelecto ativo de Tomás de Aquino são noções diferentes. Mas para os presentes propósitos podemos aglutiná-las, como o faz Isabella na frase *Glassy Essence*. Todas são coisas que os cadáveres não possuem e que são distintivamente humanas. Os poderes manifestados por Aquiles não eram os de Teeteto ou dos Apóstolos ou de Santo Tomás, mas a "essência intelectual" dos escolásticos herdou as noções dualísticas que ganharam força entre Homero e Anaxágoras, receberam forma canônica de Platão, foram reduzidos por Aristóteles e depois se entrelaçaram (em S. Paulo) com um novo culto religioso determinadamente voltado para outro mundo.[13] Nas imagens de "espelho" dos

13 O vago dualismo de senso comum de corpo e alma, que se encontrava à mão para Descartes, era um produto do vocabulário de traduções vernaculares da Bíblia tanto quanto de tudo o mais. Assim, para ver como a distinção

humanistas do Renascimento, as diferenças entre Homero e Agostinho, Plotino e Tomás foram aplainadas para produzir um dualismo vago mas enfático — macaco e essência — que se supunha que todos os que conheciam filósofos conhecessem, mesmo se poucos pudessem adivinhar o que estes poderiam esperar dizer a respeito. A filosofia da mente recente tendeu a amontoar esse conglomerado vago — a Essência Especular do homem — juntamente com as noções pós-cartesianas de "consciência" ou "percepção". Na próxima seção tentarei mostrar como são diferentes.

5. *Capacidade de existir separadamente do corpo*

O único ponto na seção anterior no qual a argumentação se impôs foi na menção à inferência tomística (e possivelmente aristotélica) ao caráter "separável", imaterial de νους a partir de uma concepção hilomórfica de conhecimento — uma concepção de acordo com a qual o conhecimento não é a possessão de *representações* exatas de um objeto, mas antes o tornar-se *idêntico* do sujeito ao objeto. Para ver a diferença entre esse argumento e os vários argumentos cartesianos e contemporâneos para o dualismo, precisamos ver como são diferentes essas duas epistemologias. Ambas se prestam à imagética

cartesiana é recente e paroquiana, vale a pena notar que os autores da Bíblia não tinham em mente nada similar ao contraste cartesiano entre "consciência" e "matéria insensata". Sobre as concepções judaicas e sua influência sobre S. Paulo, ver Onian, *Origins of European Thought*, pp. 480ss. Sobre o próprio S. Paulo é útil notar que, diferentemente dos escritores modernos de filosofia da mente, ele não identifica corpo (σωμα) com o que é sepultado após a morte. Este último é σαρς (carne), enquanto que, de acordo com J. A. T. Robinson, "σωμα é o mais próximo equivalente de nossa palavra 'personalidade'" (*The Body: A Study in Pauline Theology* [Londres, 1952], p. 28; contrastar com Keith Campbell, *Body and Mind* [Nova York, 1970], p. 2: "Conquanto você saiba quem você é, é fácil dizer o que o seu corpo é: é o que os agentes funerários enterram quando enterram você.") Como diz Robinson (p. 31n.), não é que σωμα e σαρς sejam partes distintas do homem, mas antes "o homem inteiro diferentemente encarado". A noção do homem dividido em partes não ocorre naturalmente a não-filósofos mesmo após Platão; ver van Peursen, *Body, Soul, Spirit*, cap. 6. Para exemplos dos modos não-cartesianos pelos quais σωμα, σαρς, ψυχη e πνευμα são usadas por Paulo, ver I *Coríntios* 15:35-54.

do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma o modelo para o "intelecto que se torna todas as coisas", enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retinais. As formas substanciais de "ranidade" e "estrelidade" entram diretamente no intelecto aristotélico, e ali estão exatamente do mesmo modo como estão em rãs e estrelas — *não* do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidos em espelhos. Na concepção de Descartes — aquela que se tornou a base para a epistemologia "moderna" — são representações que estão na "mente". O Olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade. Enquanto o ceticismo no mundo antigo havia sido uma questão de atitude moral, um estilo de vida, uma reação às pretensões das modas intelectuais da época,[14] o ceticismo à maneira de Descartes era uma questão perfeitamente definida, precisa, "profissional": Como sabemos que algo mental representa algo que não é mental? Como sabemos se o que o Olho da Mente vê é um espelho (mesmo um espelho distorcido — um espelho encantado) ou um véu? A noção de conhecimento como representação in-

14 Ver Philip P. Hallie sobre o ceticismo grego como "filosofia eudemonística da sabedoria prática", cuja "dúvida, em vez de ser um instrumento para remover o véu de sentido-experiência, é um meio de eliminar as excrescências que embaraçam a vida do homem e levam-no a intermináveis e amargos conflitos com os seus companheiros" (*Scepticism, Man and God* [Middletown, Conn., 1964], p. 7). Não é claro que papel a noção do véu de idéias desempenhou no ceticismo antigo, mas parece ter sido antes incidental do que central do modo como a tradição Locke-Berkeley-Kant o tornou central. Charlotte Stough (*Greek Scepticism* [Berkeley, 1969], p. 24) descreve Pirro como considerando το φαινομενον como "uma cortina entre sujeito e objeto, ocultando o mundo real de sua visão". Entretanto não é claro que το φαινομενον seja muito similar a uma idéia lockeana, que está incorrigivelmente diante da mente, puramente mental apenas porque é incorrigivelmente conhecida. O pensamento antigo que mais próximo parece chgar à noção de uma classe de entidades mentais incorrigivelmente cognoscíveis é a doutrina estóica de καταληπτικη φαντασια (cf. Stough, pp. 38-40), mas esta é definida como uma representação que corresponde exatamente a seu objeto e por isso compele o assentimento, o que dificilmente é a noção de Locke. Ver também Josiah B. Gould, "Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers" *Review of Metaphysics* 27 (1974), pp. 277ss.

terna é tão natural para nós que o modelo de Aristóteles pode parecer simplesmente estranho, e o ceticismo cartesiano (enquanto oposto ao "prático" de Pirro) parece-nos tanto uma parte do que é "pensar filosoficamente" que ficamos pasmados por Platão e Aristóteles nunca o terem confrontado diretamente. Mas se vemos que os dois modelos — o hilomórfico e o representativo — são igualmente opcionais, talvez possamos ver as inferências ao dualismo mente-corpo que derivam de cada um também como opcionais.

Em um artigo chamado "Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?"[15] Wallace Matson notou o principal ponto que afasta os gregos da forma própria do século XVII de encarar a separação mente-corpo:

> Aos gregos não faltava um conceito de mente, mesmo de uma mente separável do corpo. Mas de Homero a Aristóteles a linha entre mente e corpo, quando traçada, era traçada de modo a colocar os processos de percepção dos sentidos no lado do corpo. Essa é uma razão por que os gregos não tinham problema de mente-corpo. Outra razão é que é difícil, quase impossível, traduzir para o grego uma sentença como: "Qual é a relação da sensação com a mente (ou a alma)?" A dificuldade está em encontrar um equivalente grego para "sensação", no sentido que os filósofos lhe atribuem... A "sensação" foi introduzida na filosofia precisamente para tornar possível falar de um estado consciente sem comprometer-se com a natureza e mesmo a existência de estímulos externos.[16]

15 Wallace Matson, "Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?", em *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend e Grover Maxwell (Minneapolis, 1966), pp. 92-102.

16 Matson, "Mind-Body Problem", p. 101. Ele continua argumentando que nem αισθησις, nem αισθημα funcionarão como um equivalente de "sensação". Φαντασμα é uma possibilidade tentadora, mas mesmo traduzir o seu uso por Aristóteles como "imagem mental" não está acima de suspeita, e não se poderia chamar uma dor de φαντασμα. Sobre a dificuldade de interpretar a noção de *phantasma*, de Aquino, ver Anthony Kenny, "Intellect and Imagination in St. Thomas", em *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny (Garden City, N.Y., 1969), pp. 293-294. O ponto que Matson coloca na sentença final desta citação é apoiado pela consideração de

Pode-se resumir ambos os pontos de Matson dizendo que em grego não há maneira de separar "estados conscientes" ou "estados de consciência" — eventos de uma vida interior — de eventos de um "mundo externo". Descartes, por outro lado, usava "pensamento" como abrangendo duvidar, compreender, afirmar, negar, querer, recusar, imaginar e sentir, e dizia que mesmo se eu sonho que vejo luz, "falando propriamente, isso em mim é chamado sensação e usado nesse sentido preciso que não é outra coisa senão pensar".[17] Uma vez que Descartes havia firmado essa maneira de falar, foi possível a Locke usar "idéia" de um modo que não tem absolutamente nenhum equivalente grego, como significando "seja qual for o objeto da compreensão quando um homem pensa" ou "todo objeto imediato da mente no pensar".[18]

Thomas Reid sobre o termo "sensação". Ver seu *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, Mass., 1969), p. 249 (e ensaio II, *passim*).

17 Na Segunda Meditação, Descartes começa definindo uma "coisa que pensa" como "uma mente ou alma, ou uma compreensão, ou uma razão" (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) e rapidamente continua: "O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, compreende, afirma, nega, quer, recusa e *também imagina e sente*" (itálico acrescentado; "*Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*"). Então prossegue com a segunda passagem citada acima (*hoc est proprie quod in me sentire appelatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*). Todos os três textos estão nas pp. 184-186 de *Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié (Paris, 1967), vol. II (pp. 152-153 do vol. I da tradução de Haldane e Ross). Ver também *Principes* I, seç. 9; "Pela palavra pensamento compreendo tudo aquilo de que estamos conscientes de operar em nós (*tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes*). Essa é a razão pela qual não apenas compreender, querer, imaginar, mas também sentir são aqui a mesma coisa que pensamento" (*Oeuvres Philosophiques* III, p. 95; Haldane e Ross, I, p. 222). Sobre traduzir *res cogitans* como "consciência", ver Robert McRae, "Descartes' Definition of Thought", em *Cartesian Studies*, ed. R. J. Butler (Oxford, 1972), pp. 55-70.

18 A primeira citação é do *Ensaio* (I, i, 8) e a segunda da "Segunda Carta ao Bispo de Worcester". A imediação como marca do mental (sendo a incorrigibilidade o critério da imediação) tornou-se uma pressuposição inquestionada em filosofia por causa de passagens como essa. Como é freqüente em filosofia, o uso neologístico tornou-se a marca de uma compreensão de tópicos e temas "distintamente filosóficos". Assim encontramos Hume dizendo: "...todas as conclusões, que o vulgo forma sob esse título, são diretamente contrárias àquelas confirmadas pela filosofia. Pois a filosofia nos informa que tudo que aparece na mente nada é senão uma percepção, e é interrompida, e dependente da mente; enquanto que o vulgo confunde percepções e objetos, e atribui uma existência continuada distinta às próprias coisas que sentimos e vemos" (*Treatise*, I, iv, ii). Jonathan Bennett nota que "o pensamento de Locke é dominado por sua tentativa de usar 'idéia' univocamente como um termo-chave em suas considerações de percepção e significado — ou, abreviando, seu uso de 'idéia' para cobrir tanto dados sensoriais como conceitos", e diz que isso "corporifica seu engano substantivo, partilhado com Berkeley e Hume, e outros da tradição empirista, de assimilar o sensório proximamente demais ao intelectual" (*Bennett, Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* [Oxford, 1971], p. 25). Esse engano, entretanto, remonta a Descartes e foi incorporado igualmente na tradição racionalista. É parte do que Wilfrid Sellars chama "estrutura da condição de dado", comum a ambas as tradições, e que sempre foi o alvo daqueles influenciados por Hegel. Cf. Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres e Nova York, 1963), pp. 127 e 155-156. As queixas de Sellars e Bennett são pressagiadas por H. L. Prichard, e antes dele por T. H. Green, que discuto rapidamente adiante, no capítulo II, seção 2.

Como o coloca Kenny, o uso moderno da palavra idéia deriva de Descartes através de Locke, "e Descartes estava dando-lhe conscientemente um novo significado... era uma nova partida no sentido de usá-la sistematicamente para os conteúdos da mente humana".[19]

19 Anthony Kenny, "Descartes on Ideas", em Descartes: *A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney (Garden City, N.Y., 1967), p. 226. Ver as definições de Descartes para "*pensée*" como "*tout ce que est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants*", e para "*idée*" como "*cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ses mêmes pensées*" (*Respostas às Segundas Objeções*, ed. Alquié, II, 586). John Yolton, entretanto, alinha-se com Kenny (e com Alquié e outros comentadores que seguem a linha tradicional — que estou seguindo aqui — de que a doutrina da percepção representativa, de Descartes, foi um rompimento brusco, e talvez desastroso, com a tradição escolástica do realismo direto). Em seu "Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy" (Journal of the History of Philosophy 13 [1975], 145-165), ele cita a caracterização de "*idée*" dada por Descartes na *Terceira Meditação* (Alquié, II, 439) enquanto "*une manière ou façon de penser*", como evidência de que Descartes mantinha uma teoria da "ação" das idéias que era compatível com o realismo direto escolástico. Aqui e em outros trabalhos, Yolton sugeriu que a história usual (comum a, por exemplo, Étienne Gilson e J. H. Randall) sobre a emergência do ceticismo epistemológico a partir de uma teoria da percepção representativa criada por Descartes e Locke pode ser por demais simplista. Uma linha similar é adotada por Brian O'Neil em *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy* (Albuquerque, N.M., 1974), pp. 96-97: "A longa luta de

Mais importante, não houve nas tradições grega e medieval nenhum termo, mesmo de tipo filosófico, coextensivo com o uso de "idéia" por Descartes-Locke. Nem houve a concepção da mente humana como um espaço interior, no qual tanto dores como idéias claras e distintas passassem em revista diante de um único Olho Interno. Houve, para ser correto, as noções de tornar um pensamento tácito, de formar resoluções em *foro interno* e similares.[20] A novidade foi a noção de um único espaço interno, onde sensações corpóreas e perceptivas ("idéias confusas do sentido e da imaginação", na frase de Descartes), verdades matemáticas, regras morais, a idéia de Deus, disposições depressivas e todo o resto do que agora chamamos "mental" eram objetos de certa observação. Tal arena interna com seu observador interno havia sido sugerida em vários pontos no pensamento antigo e medieval, mas nunca levada a sério por tempo suficiente para formar a base para uma problemática.[21] Mas o século XVII levou-a a sério o suficiente para permitir-lhe que colocasse o problema do véu de idéias, o problema que tornou a epistemologia central à filosofia.

Uma vez que Descartes havia inventado uma "significação precisa" para "sentir", na qual este "não" era "outra coisa senão pensar", começamos a perder contato com a distinção aristotélica entre razão-como-apreensão-de-universais e o corpo vivo que cuida da sensação e do movimento. Uma *nova* distinção mente-corpo era requerida — aquela à qual chamamos de distinção "entre a consciência e o que não é consciência". Esta não era uma distinção entre faculdades humanas, mas uma distinção entre duas séries de eventos, de forma que muitos eventos de uma série partilhavam de muitas características com muitos eventos da outra; e, não obstante, diferindo *toto caelo* porque um era um evento em uma substância extensa e outro em uma substância não-extensa. Era mais como uma distinção entre dois mundos do que como uma distinção entre dois lados, ou mesmo partes, de um ser humano. O "Mundo Ideal" de filósofos como Royce herda o prestígio e o mistério da Essência Especular do

Descartes foi um esforço para reter e relacionar a teoria do *esse objectivum* e a doutrina das naturezas simples." O'Neil concorda com Jean Wahl em que Descartes "*ait exprimé les deux conceptions fondamentales et antinomiques du réalisme*", uma baseada em algo como o tomismo e a outra baseada em algo como um véu de idéias, algumas das quais garantem a sua própria exatidão como representações. Se as leituras revisionistas de Locke e Descartes, por Yolton, são corretas, então será necessário olhar mais além ao longo da história, em busca da emergência daquilo que é pensado agora como a problemática epistemológica criada por Descartes. Aqui, entretanto, mantenho-me com a avaliação mais familiar de Kenny.

20 Ver, por exemplo, Platão, *Sofista* 263E.

21 Adler (*Difference of Man*, pp. 217-218) concorda com Matson em que "dentro da estrutura da metafísica e psicologia aristotélica não pode haver problema mente-corpo", mas afirma que "Platão, por exemplo, teria compreendido Descartes muito melhor do que o poderia Aristóteles, especialmente a separação de mente e corpo em substâncias existencialmente distintas e a visão cartesiana da independência da mente em relação ao corpo". Eu duvidaria, entretanto, de que haja uma diferença real entre Platão e Aristóteles sobre esse ponto; o ponto de Matson aplica-se igualmente bem a ambos. Por outro lado, devo admitir que há algo na visão de Gilson de que Descartes traz de volta exatamente aqueles elementos da tradição agostiniana aos quais Tomás criticou por meio de Aristóteles. Assim a escolha coleridgeana entre Platão e Aristóteles parece relevante. Além disso, há passagens em Agostinho que são notavelmente próximas a passagens de Descartes, geralmente citadas para mostrar a originalidade de sua noção de "pensar"que cobre tanto o sentido como o intelecto. Gareth Matthews (em "Consciência e Vida", *Philosophy* 52 [1977], pp. 13-26) cita um exemplo notável de *Contra Academicos*, lv. 3, seç. 11, cap. 26, e comenta:
"A imagem de seres humanos como tendo... tanto um "dentro" como um "fora" é tão banal, tão (assim pode nos parecer) de senso comum, que achamos difícil perceber quão notavelmente é moderna. Mas para apreciar sua modernidade é preciso apenas remexer um pouco em busca de afirmações da mesma anteriores a Descartes. Encontram-se antecipações interessantes em Agostinho, mas não muitas antes, e não muitas entre o tempo de Agostinho e o de Descartes." (p. 25.)
O ponto de Matthews (como o de Matson) parece-me não apenas uma idiossincrasia cartesiana, mas um corretivo útil à afirmação de que Ryle estava atacando uma intuição humana básica quando atacou a noção do espírito na máquina. Tal afirmação é feita, por exemplo, por Stuart Hampshire ("Critical Study" sobre *The Concept of Mind*, em *Mind* 59 [1950], pp. 237-255, esp. seç. 2). Por outro lado, a crítica de Hampshire é reforçada pela sugestão (feita a mim em conversação com Michael Frede) de que a aparente novidade das doutrinas cartesianas da percepção representativa e do "espaço interno" dos seres humanos é mitigada quando se lê a filosofia helenística e se aprecia o papel dos estóicos no pensamento da Renascença. Se Frede estiver certo, e especialmente se Yolton também estiver certo sobre os temas discutidos acima, na nota 19, então há na história da discussão filosófica muito mais continuidades do que iria permitir a história que estou contando (que é emprestada à tradição historiográfica de Gilson-Randall).

Renascimento, mas é autocontido de um modo pelo qual uma parte de um homem nunca poderia ser.[22]

Mostrar que a mente era imaginável à parte do corpo era, assim, um projeto inteiramente diferente daquele encontrado na tradição que derivava de Aristóteles. Em Aristóteles, a faculdade que recebia universais sem incorporá-los em matéria era "separável", e era difícil dizer (sem alguma ajuda de preocupações extrafilosóficas, tais como o cristianismo) se era preciso encará-lo como um poder especial de que o corpo dispunha, uma substância separada ligada a cada corpo humano maduro ou talvez uma substância singular que fosse de algum modo partilhada entre tantos homens e anjos quantos sucedesse existirem. Aristóteles vacilava entre a primeira e a segunda opções, com a segunda tendo as atrações usuais oferecidas pela possibilidade de sobreviver à morte. A filosofia medieval vacilava entre a segunda e a terceira. Mas em todas essas disputas a controvérsia não era sobre a sobrevivência da "consciência", mas sobre a indestrutibilidade da *razão*.[23] Uma vez que a mente não é mais sinônimo de razão, então algo outro que nossa apreensão de verdades universais deve servir como a marca da mente.

22 Ver a descrição do subjetivismo cartesiano, de Royce, como "The Rediscovery of the Inner life" (o título do capítulo III de seu *The Spirit of Modern Philosophy* [Nova York, 1892]) e como abrindo caminho para uma compreensão de que o mundo real deve ser "mental" (a conclusão a que ele chega triunfantemente no capítulo IX). Ver também o capítulo I de Lovejoy, *The Revolt Against Dualism* (La Salle, Ill., 1930), no qual Lovejoy insiste, contra aqueles que queriam destronar Descartes, que o véu de idéias é um problema que se coloca para todos que mantém

"a fé mais primária e mais universal do homem, seu inexpugnável realismo, sua dupla crença de que ele está por um lado no meio de realidades que não são ele próprio nem meras sombras obsequiosas de si mesmo, um mundo que transcende os estreitos confins de seu próprio ser transitório; e, por outro lado, de que ele próprio pode de algum modo estender-se para além desses confins e trazer essas existências externas para dentro do compasso de sua própria vida, sem, no entanto, anulação da transcendência das mesmas." (p. 14)

Para Aristóteles, Aquino, Dewey ou Austin esse "realismo" pareceria tão artificial e forçado como o idealismo de Royce.

23 Assim Agostinho dá início a seu tratado "Sobre a Imortalidade da Alma" com o que ele encara como o argumento mais simples e mais decisivo de todos: a alma é imortal porque é o sujeito (isto é, a sede) da ciência, que é eterna. No capítulo II, por exemplo, ele diz: "O corpo humano é mutável e a razão é imutável. Pois tudo o que não existe sempre do mesmo modo é mutável, mas que dois e dois são quatro existe sempre do mesmo modo... Esse tipo de raciocínio, então, é imutável. Portanto, a razão é imutável" (*Concerning the Teacher* e *On the Immortality of Soul*, trad. George Leckie [Nova York, 1938], p. 61). Entre *Phaedo* de Platão e o século XVII, o argumento filosófico padrão para a imortalidade havia sempre girado em torno de nossa capacidade de fazer o que as bestas não conseguem — conhecer verdades imutáveis além de apenas fatos particulares. Mesmo Descartes, embora abrisse as comportas a uma concepção inteiramente nova da diferença entre mente e corpo, era inclinado a regredir à posição padrão e dizer que o corpo era responsável por todas as ações que partilhamos com os brutos — por exemplo, a fuga diante do perigo. Assim, em *Quartas Respostas* ele diz que a ação reflexa ocorre "sem a ajuda da mente", e que isso não é uma maravilha maior do que o fato de que "luz refletida do corpo de um lobo nos olhos de um carneiro deve ser capaz de excitar um movimento de fuga" (*Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié, II, 671; Haldane e Ross, II, 104). Mas o seu tratamento do sentimento como uma espécie de pensamento parecia forçá-lo à afirmação paradoxal (que nem Aristóteles nem Agostinho teriam qualquer razão para fazer) de que o sentimento de terror que acompanha a nossa fuga não tem nenhum paralelo no interior do carneiro. Ver o argumento numa carta a Henry More (5 de fevereiro de 1649), à p. 885 do vol. II da edição Alquié. Em passagens como essa, a ambigüidade de "pensamento" entre "raciocínio" e "consciência" chega a uma culminação. Descartes necessita do primeiro sentido para evitar o paradoxo e manter uma ligação com a tradição, e do último para estabelecer um dualismo de substância extensa e não-extensa. Para uma revisão de textos cartesianos relevantes e uma boa consideração do impacto da visão de Descartes sobre a filosofia posterior, ver Norman Malcolm, "Thoughtless Brutes", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46 (1973), pp. 5-20. Malcolm, entretanto, pensa que minha pergunta sobre por que Descartes reembalou dores e pensamentos de modo a incluí-los dentro da mesma substância é respondida dizendo-se que o que é comum a imaginar, querer, perceber, sentir etc., é que em todos eles "há um objeto de percepção [*awareness*]". (Malcolm, "Descartes's Proof That His Essence Is Thinking", em *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, p. 317n.) Em outras palavras, Malcolm pensa que a intencionalidade é suficiente para unir todas as coisas que Descartes deseja unir sob *cogitatio* e *pensée*. Não penso que isso vá funcionar para dores. Em qualquer caso, isso junta a genuína intencionalidade das representações lingüísticas e a pseudo-intencionalidade (como a chama Sellars) de sensações que Aquino mantinha separadas. É justamente essa coalescência por Descartes que necessita de explicação. Ou, para colocá-lo de outro modo, o que necessita de explicação é exatamente a origem da noção de "percepção" na frase "objeto de percepção". Sobre a distinção entre intencionalidade genuína e pseudo, ver Sellars, "Being and Being Known", em *Science, Perception and Reality*.

Se procuramos em Descartes por um fator comum que dores, sonhos, imagens de memória e percepções verídicas e alucinatórias partilhem com os conceitos de (e julgamentos sobre) Deus, número e os constituintes últimos da matéria, não encontramos nenhuma doutrina explícita. Descartes nos diz que temos uma apreensão clara da distinção entre o extenso e o não-extenso, e assim é (no mesmo sentido trivial pelo qual poderíamos afirmar uma apreensão clara da distinção entre o finito e o infinito); mas isso não ajuda nos casos fronteiriços (apreensão sensorial de particulares) que são, como de costume, o cerne da questão. Pois é exatamente o *status* de "idéias confusas do sentido e da imaginação" que faz a diferença entre mente-como-razão e mente-como-consciência.

A resposta que eu gostaria de dar à pergunta "Que fator comum encontrou Descartes?" é "indubitabilidade", isto é, o fato de que dores, assim como pensamentos e a maioria das crenças, são algo de que o sujeito que as tem não consegue duvidar, enquanto que a dúvida é possível a respeito de tudo o que é físico. Se damos essa resposta, então podemos ver o que Royce chamou "a redescoberta da vida interior por Descartes", como a descoberta da verdadeira essência da consciência — de que ali não há distinção entre aparência e realidade, enquanto que em qualquer outra parte há. O problema em oferecer essa resposta, entretanto, é que a mesma nunca é dada explicitamente pelo próprio Descartes. Assim, o melhor que posso fazer para justificá-la é dizer que alguma coisa é necessária para explicar a reembalagem feita por Descartes dos vários itens que Aristóteles e Aquino haviam separado, que nada mais parece explicar, e que a indubitabilidade era tão intimamente ligada ao coração do autor da *Primeira Meditação*, que parece um motivo natural para sua revolução conceitual.

Margaret Wilson notou que podemos encontrar em Descartes um argumento para o dualismo mente-corpo (um dualismo traçado ao longo das linhas revisionistas que estive descrevendo) que é um simples "argumento da dúvida". Esse argumento diz que o que podemos duvidar que existe não pode, pela lei de Leibniz, ser idêntico ao que não podemos duvidar que existe. Como diz Wilson, esse argumento é "universalmente reconhecido como sendo falacioso".[24] É

24 Ver Margaret Wilson, "Descartes: the Epistemological Argument for Mind-

falacioso, se por nenhuma outra razão, porque a lei de Leibniz não se aplica a propriedades intencionais. Mas, continua Wilson, o argumento para o dualismo, na *Sexta Meditação*, não é uma versão desse argumento falacioso. Gira, ao invés, sobre a noção de "uma coisa completa" (que parece a mesma que a noção de "substância" no sentido do termo sob o qual Descartes admitirá apenas três substâncias — pensamento, extensão e Deus). A premissa crucial é: "posso compreender clara e distintamente que algo pode ser uma coisa completa se tem χ (uma propriedade psicológica), mesmo se lhe falta ϕ (uma propriedade física)" (p. 14).

Penso que a análise de Wilson está certa, e que ela também está certa quando diz que esse argumento como um todo "não é melhor que a distinção entre percepção clara e distinta e 'mera' percepção", referindo-se ao qual ela duvida que "apelos recentes dos essencialistas à intuição" estejam em melhor terreno (p. 14). Em minha visão, entretanto, a principal questão levantada por sua análise é como Descartes conseguiu convencer-se de que alguma coisa que incluísse tanto dores como conhecimento matemático era antes "uma coisa completa" que duas coisas. Isso, por sua vez, se reduz à questão de como ele foi capaz de dar a "*penser*" o sentido estendido de "consciência" enquanto ainda o via como o nome de uma substância separada, do modo pelo qual νους e *intellectus* haviam sido tornados familiares como os nomes de substâncias separadas. Na minha opinião, como disse, "intuições essencialistas" e "percepções claras e distintas" são sempre apelos a hábitos lingüísticos firmados na linguagem por nossos predecessores. Assim, o que precisa de explicação é como Descartes foi capaz de convencer-se de que sua reembalagem foi "intuitiva".

Concedido que o "argumento da dúvida" não tem mérito, penso que, não obstante, é um daqueles casos de "encontrar más razões para aquilo em que acreditamos por instinto" que serve como indício para os instintos que efetivamente realizam o convencimento. O pressentimento em questão aqui era, penso, que as verdades matemáticas indubitavelmente conhecidas (uma vez que suas provas haviam sido trabalhadas de modo a torná-las clara e distintamente

Body Distinctness", *Nous* 10 (1976), pp. 7-8. Devo muito a Wilson pelos cuidadosos e úteis comentários sobre um esboço deste capítulo.

percebidas com uma espécie de vividez "fenomênica" e uma não-discursividade) e os indubitáveis estados momentâneos de consciência tinham alguma coisa em comum — alguma coisa permitindo que fossem empacotados dentro de uma substância. Assim, diz Descartes:

> Agora, quanto ao que concerne às idéias, se as consideramos apenas em si mesmas e não as relacionarmos a qualquer outra coisa senão a si mesmas, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdade que imagino uma em vez da outra.[25]

Falando dos seres imaginários criados pelos pintores, ele diz que mesmo que

> sua obra represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, é certo, de qualquer modo, que as cores de que é composta são necessariamente reais. E pela mesma razão, embora as coisas gerais (*generalia*) como olhos, cabeça, mãos e assim por diante possam ser imaginárias, é não obstante preciso que haja algumas coisas mais simples e universais (*quedam aduc magis simplicia et universalia*) das quais todas aquelas são feitas — como justamente de cores são feitas todas as imagens de coisas (*rerum imagines*) que estão em nosso pensamento (*quae in cogitatione nostra sunt*).[26]

Penso que nessas passagens Descartes está avistando vagamente uma similaridade entre as "naturezas simples" que conhecemos em física matemática (que podem ser as *quaedam simplicia et universalia* em questão) e as próprias cores. As cores, em sua visão oficial, galileana, metafísica, são qualidades secundárias aguardando análise em qualidades simples, mas epistemologicamente parecem, como a dor, ter o mesmo tipo de inescapabilidade primitiva que as próprias naturezas simples. Ele não podia tornar a analogia explícita sem passar pelo caminho rumo ao empirismo lockeano. Mas também não podia renunciar a isso sem cair nas velhas distinções aristotélicas entre as almas sensitivas e as intelectuais. Isso teria trazido de volta toda a metafísica pré-galileana que ele queria evitar, para não mencionar uma epistemologia hilomórfica de uma dificuldade que beira o impossível, no que concerne a se reconciliar com o poder explicativo da mecânica de Galileu.[27] Nessa situação difícil ele permitiu, penso, que a maior parte do trabalho de mudar a noção de "mente" se desse por baixo do pano, não através de qualquer argumento explícito mas simplesmente através de manobras verbais que mudavam um pouco o panorama, e de modo ligeiramente diferente a cada passagem em que a distinção mente-corpo vinha à baila.[28]

Se estou certo em pensar que o palpite mal argumentado de Descartes, aquele que o tornou capaz de ver dores e pensamentos como modos de uma única substância, foi que a indubitabilidade era o fator comum que partilhavam com o nada físico, então podemos vê-lo como procedendo num rodeio em direção a uma visão na qual a indubitabilidade não é mais a marca da eternidade, mas antes de algo para o qual os gregos não tinham nenhum nome — consciência. Enquanto os filósofos anteriores haviam mais ou menos seguido Platão

25 *Meditation* III, ed. Alquié, II, p. 193.
26 *Meditation* I, ed Alquié, II, p. 179.

27 Daí o seguinte comentário de A. G. A. Balz:
"Penso que Descartes teria gostado de afirmar que o intelecto sozinho é a coisa pensante, a substância não-extensa imaterial da alma, atribuindo ao corpo a imaginação, a sensação e o sentimento. Mas se a dor causada pela faca não é uma propriedade da faca enquanto constelação de modos da matéria, não pode ser uma propriedade daquela constelação de modos da matéria que é o corpo humano. Assim, forçosamente a dor e todo o restante de nossa experiência imediata devem ser lançados na substância da alma." ("Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Mourant" *Journal of Philosophy* 54 [1957], p. 387.)

28 Tais manobras inconscientes, quando praticadas por homens com a ousadia de imaginação de Descartes, são antes ocasiões de graditão que de censura. Nenhum grande filósofo as evitou, e nenhuma revolução intelectual poderia suceder sem elas. Na terminologia "kuhniana" nenhuma revolução que empregue um vocabulário comensurável com o antigo pode ter sucesso e, assim, nenhuma pode ser bem-sucedida empregando argumentos que fazem uso inequívoco de termos partilhados com o saber tradicional. Dessa forma, maus argumentos para palpites brilhantes devem necessariamente preceder a normalização de um novo vocabulário que incorpore o palpite. Dado esse novo vocabulário, argumentos melhores tornam-se possíveis, embora sempre venham a ser considerados passíveis de questionamento pelas vítimas da revolução.

ao pensar que apenas o eterno era conhecido com certeza, Descartes estava substituindo a "percepção clara e distinta" — isto é, o tipo de conhecimento não-confuso obtido por um processo de análise — pela "indubitabilidade" como uma marca de verdades eternas. *Isso deixou a indubitabilidade livre para servir como critério do mental.* Pois embora o pensamento de que eu tenho dor não conte como uma percepção clara e distinta, ele não pode ser posto em dúvida com mais sucesso que o pensamento de que eu existo. Enquanto Platão e a tradição haviam feito coincidir as linhas entre confusão e clareza, dubitabilidade e indubitabilidade, e a mente e o corpo, Descartes estava agora rearranjando-as. O resultado foi que de Descartes em diante temos que distinguir o suporte especial metafísico para nossa certeza sobre nossos estados internos ("nada é mais próximo da mente que ela própria") e as várias razões epistemológicas que suportam nossas certezas sobre tudo o mais. É por isso que, uma vez que essa distinção foi claramente traçada, e uma vez que a confusão do próprio Descartes entre a certeza de que algo existe e a certeza acerca de sua natureza foi dissipada, o empirismo começou a suplantar o racionalismo. Pois nossa certeza de que o nosso conceito de "doloroso" ou "azul" significa algo real supera nossa certeza de que temos uma percepção clara e distinta de naturezas simples tais como "substância", "pensamento" e "movimento". Com o empirismo lockeano, a epistemologia fundacionalista emergiu como o paradigma da filosofia.[29]

O próprio Descartes estava sempre tentando agarrar-se com uma das mãos às distinções de padrão platônico e escolástico enquanto as desconstruía com a outra. Assim o encontramos, quando desafiado por Hobbes,[30] usando a glândula pineal para reintroduzir a dis-

29 A descoberta da possibilidade de um fundacionalismo empirista está conectada com o que Ian Hacking descreveu em *The Emergence of Probability* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975) como a invenção da noção de "evidência" no sentido moderno — uma noção que era o pré-requisito para projetos fundacionalistas, e um *fortiori* para o empirismo. Essa invenção, assim como o triunfo final do empirismo, estava ligada à distinção entre as ciências maiores e menores (cf. Hacking, p. 35, e T. S. Kuhn, *The Essential Tension* [Chicago, 1978], cap. 3). Uma avaliação mais completa desses movimentos cartesianos reconciliaria tais temas.

30 Ver sua afirmação de que Hobbes confunde as idéias propriamente ditas com "*les images des choses matérielles depeintes en la fantasie corporelle*", sendo esta última a glândula pineal, em *Respostas às Terceiras Objeções*, ed. Alquié, II, p. 611. Margaret Wilson, em "Cartesian Dualism" (*Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. Michael Hooker [Baltimore, 1978]), sugere, com base em tais passagens, que devemos ser cautelosos em atribuir-lhe a visão de que "percebemos clara e distintamente nossas sensações é parte de qualquer estado ou ocorrência física". A cautela é efetivamente recomendada, mas isso não significa que haja um modo de tornar a negação dessa afirmação por Descartes consistente com as passagens dualistas mais de "linha principal" nas *Meditations*. (Esse ensaio de Wilson também coloca a útil observação de que o próprio Descartes, diferentemente de Gassendi, Hobbes e Espinosa, não acreditava em paralelismo psicofísico e, dessa forma, adotava a visão de que forças não-físicas operavam na mente tornando impossível predizer pensamentos fisiologicamente.)

tinção entre as almas sensitiva e intelectiva, e, novamente, para recriar a associação paulina padrão entre as paixões e a carne em *The Passions of the Soul*. Mas essa dissimulação foi posta fora de questão pelo escárnio de, por exemplo, Espinosa, que via claramente que uma idéia confusa, mas puramente mental, podia fazer tudo o que espíritos animais ou "*la fantasie corporelle*" podiam fazer.[31] Uma vez que os cartesianos de segunda geração, que viam o próprio Descartes como tendo um pé ainda enterrado na lama escolástica, purificaram e "normalizaram" a doutrina cartesiana, alcançamos a versão plena da "idéia 'idéia'", aquela que tornou possível a Berkeley pensar na substância extensa como uma hipótese da qual não tínhamos necessidade. Esse pensamento nunca poderia ter ocorrido a um bispo pré-cartesiano, lutando com a carne e não com a confusão intelectual. Com essa "idéia 'idéia'" amadurecida chegou a possibilidade da filosofia como uma disciplina centrada, entre todas as coisas, antes na epistemologia que em Deus e na moralidade.[32]

31 Ver Espinosa, *Ética*, primeiro e último parágrafos da parte III, e a discussão dos espíritos animais no prefácio à parte V.

32 Essa "idéia 'idéia'" amadurecida (brandamente pressuposta por Hume na passagem citada na nota 18, acima) é aquela contra a qual Reid protestou desesperadamente; foi precedido nesse protesto por Arnauld e sucedido em séculos posteriores por T. H. Green e John Austin. John Yolton apontou-me uma passagem em *Des vraies et des fausses idées*, de Arnauld (*Oeuvres*, Paris e Lausanne, 1780, vol 39, p. 190) que introduz a imagética especular (retornando a Platão, *República* 510a) que tenho estado tratando como o pecado originário da epistemologia:

"Uma vez que todos os homens foram inicialmente crianças, e uma vez que estiveram então ocupados com seus corpos e com as coisas que seus senti-

Mesmo para o próprio Descartes, o tema da relação entre corpo e alma não era algo para a filosofia; a filosofia tinha, por assim dizer, se elevado acima da sabedoria prática buscada pelos antigos e havia-se tornado profissional, quase tão profissional como a matemática, cujo tema simbolizava a indubitabilidade característica da mente. "É apenas na vida diária e no discurso ordinário, abstendo-se de meditar e estudar temas que excitam a imaginação, que se aprende a apreender (*concevoir*) a união de corpo e alma... essa união que todos experimentam sem filosofar."[33] A mudança cartesiana de mente-como-razão para mente-como-arena-interna não foi tanto o triunfo do orgulhoso tema individual libertado dos grilhões escolásticos como o triunfo da busca pela certeza sobre a busca pela sabedoria. Daquela época em diante o caminho estava aberto para os filósofos, seja para atingir o rigor do matemático ou do físico matemático, seja para explicar o aparecimento do rigor nesses campos, mais que para ajudar as pessoas a atingirem a paz mental. A ciência, antes que o viver, tornou-se o assunto da filosofia, e a epistemologia o seu centro.

dos encontravam, passaram um longo tempo sem conhecer qualquer outra visão (*vue*) senão a corpórea, que atribuem a seus olhos. Não podiam evitar notar dois fatos. O primeiro é que é necessário que o objeto esteja diante de nossos olhos, se é para que o vejamos. Isso é o que chamam presença (*présence*) e isso os faz encarar a presença do objeto como necessária à visão. O segundo fato é que às vezes vemos as coisas visíveis em espelhos, ou na água, ou em outras coisas que as representam. Assim acreditam, erradamente, que desse modo não estão vendo as próprias coisas, mas apenas as suas imagens."

Comparar Austin sobre "o uso do 'perceber diretamente' dos filósofos" (*Sense and Sensibilia* [Oxford, 1962], p. 19) e sobre imagens de espelho (*ibid.*, pp. 31,50). Para uma pesquisa valiosa de relatos pós-cartesianos do que Descartes deve ter querido significar por "idéia" (incluindo a tentativa desesperada, por parte de Arnauld, de tratar idéias como atos, à maneira de Brentano, Husserl e G. E. Moore), ver Robert McRae, "'Idea' as a Philosophical term in the 17th Century" *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), pp. 175-190.

33 Carta à princesa Elisabeth, 28 de junho de 1643 (ed. Alquié, III, p. 45), citada em van Peursen, *Body, Soul, Spirit*, p. 25.

6. *Dualismo e "substância-mental"*

Posso resumir o resultado da seção anterior dizendo que a noção de "separação entre mente e corpo" significa coisas diferentes, e é provada por diferentes argumentos filosóficos, antes e após Descartes. A epistemologia hilomórfica que pensava em apreender universais ao instanciar no intelecto de uma pessoa o que a rã instanciava em sua carne estava sendo, graças ao surgimento da física matemática, substituída por uma estrutura de lei-evento que explicava a "ranidade" como possivelmente uma essência meramente "nominal". Assim, a noção da razão como uma faculdade de apreender universais não estava disponível ao uso numa premissa provando a distinção da mente em relação ao corpo. A noção que definiria o que podia "ter uma existência distinta do corpo" seria a que iria traçar uma linha entre as pontadas no estômago de uma pessoa e o sentimento associado em sua mente.

Sugeri que o único critério que traçará essa linha é a indubitabilidade — aquela proximidade ao Olho Interno que permite a Descartes dizer (numa sentença que teria surpreendido Isabella e a antiguidade) que "nada é mais fácil de ser conhecido pela mente que ela própria".[34] Mas isso pode parecer estranho, uma vez que o candidato cartesiano óbvio a tal distinção pareceria ser a não-espacialidade. Descartes explica repetidamente que podemos separar a mente da "substância extensa", encarando-a dessa forma como substância não-extensa. Além disso, a primeira e mais comum refutação oferecida aos filósofos contemporâneos que sugerem que as dores poderiam ser idênticas a processos mentais é extraída diretamente de Descartes: isto é, dores "em" membros amputados são não-espaciais — o argumento sendo que se elas tivessem *alguma* localização espacial, elas seriam no braço, mas desde que não há braço, elas devem ser de uma espécie ontológica deveras diferente. Os filósofos

34 Essa passagem ocorre num esplêndido *non sequitur* após o exemplo do pedaço de cera em *Meditation* II: uma vez que mesmo os corpos não são conhecidos "*proprie*" pelos sentidos ou pela imaginação, mas apenas pelo intelecto, é claro que *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* (Alquié, II, p. 192; Haldane e Ross, I, p. 157). O argumento depende da confusão entre o *cogito* como prova de minha existência e como isolamento de minha essência.

ainda insistem que "não faz absolutamente nenhum sentido localizar a ocorrência de um pensamento em algum lugar no interior de seu corpo",[35] e tendem a atribuir essa percepção a Descartes. Mas, como argumentei na seção 2 acima, dificilmente pensaríamos em um pensamento ou uma dor como uma *coisa* (antes um particular, distinto de uma pessoa, que um estado de uma pessoa) que não seria localizável a não ser que já tivéssemos a noção de uma substância não-extensa da qual poderia ser uma porção. Não há nenhuma intuição de que dores e pensamentos sejam antecipações não-espaciais da, ou possam fundamentar um argumento para a noção cartesiana da mente como uma substância distinta (não-espacial). Há mais, entretanto, a ser dito sobre como a noção de "substância não-espacial", e portanto de "substância mental", entrou para a filosofia; e, da mesma forma, sobre por que a filosofia contemporânea da mente acha-se falando a respeito de *dores e crenças* em vez de *pessoas tendo* dores e crenças. Examinar esse material adicional irá, espero, tornar mais claro quão diferente é o dualismo *cartesiano* do "dualismo" das discussões contemporâneas.

Precisamos manter em mente que a substância não-espacial que Kant e Strawson rejeitam como uma noção incoerente era uma noção do século XVII, e que é um lugar-comum da história intelectual que coisas estranhas aconteceram à noção de "substância" naquele século. Para Aristóteles, e ainda para Santo Tomás, o paradigma de uma substância era um homem ou rã individual. Partes destacadas de homens ou rãs eram, como punhados de trufas ou baldadas de água, dúbios casos limítrofes — eram "capazes de existir separadamente" em um sentido (separação espacial), mas não tinham a unidade funcional ou "natureza" que as substâncias apropriadas devem ter. Aristóteles, quando preocupado com tais casos, era inclinado a colocá-los de lado como "meras potências" — não como acidentes, como a cor da rã, nem como efetividades apropriadas, como a própria rã viva e saltando.[36] Descartes pretende estar usando a "substância distinta" no sentido padrão de "capaz de existência separada", mas ele não quer dizer *ou* separação espacial *ou* unidade funcional.[37]

35 Jerome Shaffer, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, N.J., 1968), p. 48; cf. Norman Malcolm, "Scientific Materialism and the Identity Theory", *Dialogue* 3 (1964), pp. 115-125.

36 Cf. *Metafísica* 1040b, pp. 5-10, sobre "porções". Discuto a tensão entre os critérios de Aristóteles para algo ser uma substância — "existência separada" e "unidade" — em "Genus as Matter", em *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy in Honor of Gregory Vlastos*, ed. Edward N. Lee *et al.* (Dordrecht, 1973).

Ele quer dizer algo como "capaz de fazer todo o resto desaparecer [ou 'afastá-lo com o pensamento'] e ainda estar ali".[38] Essa definição de "capacidade de existência separada" cabe para o Uno, para as Idéias platônicas e para os Motores Imóveis de Aristóteles, mas para quase nada mais. Dada tal definição, dificilmente é razão de surpresa que resultasse haver, no máximo, apenas três substâncias — Deus, mente e matéria. E nem é surpreendente que Malebranche e Berkeley começassem a ter dúvidas sobre o terceiro candidato, e Espinosa tanto sobre o segundo como sobre o terceiro. Não teria ocorrido a Aristóteles pensar que rãs, estrelas e homens eram simplesmente um número igual de acidentes de uma grande substância apenas com base em que, se imaginarmos todos os outros corpos no mundo (por exemplo, terra e ar) aniquilados, a rã e o humano dificilmente poderiam ser imaginados sobrevivendo. Mas era precisamente essa noção de uma grande substância o necessário para proporcionar um "fundamento filosófico" da mecânica galileana,

37 Descartes pensa que uma mão humana, esteja ou não destacada, é um exemplo perfeitamente bom de substância. Cf. *Quartas Respostas* (Alquié, II, p. 663; Haldane e Ross, II, p. 99), onde ele diz que o sentido em que uma mão é uma "substância incompleta" é desimportante e apenas uma questão de "não formar um todo distinto de qualquer outra coisa" (*en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre*). Há, entretanto, uma tensão em Descartes entre a visão de que qualquer coisa material (uma mão, uma partícula de pó) é uma substância e a noção (clara em Espinosa) de que essas coisas são apenas modos de uma substância maior (por exemplo, matéria-como-um-todo).

38 Essa definição causa problemas a Descartes uma vez que sugere a visão espinosista de que Deus, de quem se deve pensar que todo o resto depende, é a única substância. O ponto é discutido por L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes* (Oxford, 1965), p. 110, que diz: "A aparente inconsistência de usar a palavra *substantia*, ou mesmo *res*, para conotar o eu do *Cogito* é devida, em não pequena medida, a tentar colocar vinho novo em odres velhos, para expressar a doutrina cartesiana na linguagem técnica das escolas."

enquanto se acumulava desprezo pelas tradicionais explicações hilomórficas.[39] Quando a matéria-como-todos-os-átomos-(ou vórtices)-colocados-juntos substituiu a matéria-como-potencialidade, ela foi promovida à categoria de substância (absorvendo para dentro de si todas as velhas substâncias não-humanas aristotélicas) e deixou apenas a "pura atualidade" de Aristóteles (o νους que é os Motores Imóveis e pode não ser distinto do νους "separável" nos homens individuais) como uma possível rival na categoria.[40]

Nós, herdeiros contemporâneos da distinção cartesiana entre mente e matéria, perdemos contato com a noção de "substância" em sua definição do século XVII. A noção de existência *a se* nunca foi inteligível ao vulgo, e Kant conseguiu torná-la ininteligível até para os filósofos profissionais. Assim, quando nós assentimos à afirmação de que há uma distinção óbvia entre uma categoria de coisas que podem existir no espaço e outra categoria de coisas que não podem, nós não estamos assentindo à afirmação de Descartes de que a mente e a matéria são entidades distintas "que não dependem de nada mais para sua existência". Muitos filósofos contemporâneos que concordam que é bobagem falar da localização de uma dor ou de um pensamento, insistem, não obstante, *pace* Descartes, que um fluxo de consciência sem um corpo é inimaginável. Tais filósofos contentam-se em pensar em entidades mentais antes como estados de pessoas que como "porções de substância espiritual", e deixar que a não-localizabilidade seja antes um sinal do *status* adjetivo de estados que do arranjo peculiar de certos particulares. Uma vez que

39 Cf. E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, N.Y., 1955), cap. IV. Na p. 117 Burtt diz: "O fato é que, e isso é de importância central para todo o nosso estudo, o critério real de Descartes não é a permanência mas a possibilidade de manipulação matemática; em seu caso, como no de Galileu, todo o curso de seu pensamento, desde seus estudos de adolescente em diante, habituou-o à noção de que conhecemos os objetos somente em termos matemáticos." A distinção resultante entre qualidades primárias e secundárias proporciona o motivo para encarar as substâncias paradigmáticas aristotélicas como meramente modos da *res extensa*.

40 Cf. *Quartas Respostas* (Alquié, II, p. 662; Haldane e Ross, II, p. 98), onde Descartes diz que "*concevoir pleinement*" e "*concevoir que c'est une chose complète*" são sinônimos, um ponto que ele pensa ajudar a explicar como apreendemos que alma e corpo são duas substâncias.

compleição, personalidade, peso, alegria ou encanto de um homem não podem ser isolados num ponto do espaço, por que o seriam suas crenças e desejos? Assim, parece plausível dizer que a percepção de Descartes era apenas um reconhecimento da diferença entre partes de pessoas ou estados de tais partes (como cólicas em seus estômagos), por um lado, e certos estados da pessoa como um todo, por outro; um reconhecimento enganosamente estabelecido num vocabulário escolástico corrompido enquanto uma distinção de "substância".

Essa descrição do que significa dizer que a mente é não-espacial proporciona um modo conveniente de colocar e dissolver simultaneamente um problema mente-corpo. Pois poucas pessoas estão preocupadas com uma cisão ontológica entre o que é significado por substantivos e o que é significado por adjetivos. Entretanto, como a maioria das soluções de estilo behaviorista para o problema mente-corpo, esta tem dificuldades com pensamentos e sensações cruas — eventos enquanto opostos a disposições. É fácil encarar crenças, desejos e disposições como (na frase de Ryle) "traços de intelecto e de caráter" que não requerem nenhum meio não-material como substrato, mas apenas o próprio homem. É mais difícil pensar desse modo em sensações cruas, imagens mentais e pensamentos.[41] Eles sugerem um fluxo imaterial de consciência precipitando-se invisível e intangivelmente através dos interstícios do cérebro, talvez — porque parece tão natural encará-los antes como coisas do que como estados de coisas. Assim, os filósofos contemporâneos, retornando a uma noção aristotélica e vulgar de "coisa" em vez da noção cartesiana sofisticada e extravagante de "substância", são inclinados a cindir a diferença entre Aristóteles e Descartes. Isto é, eles pensam que Aristóteles negligenciou certos particulares — por exemplo, dores e sensações cruas — enquanto que Descartes tomou-os inocua-

41 O ponto é colocado de vários modos por Hampshire, Austin e Ayer em suas respectivas resenhas de *The Concept of Mind*, republicadas em *Ryle: A Collection of Critical Essays*, ed. O. P. Wood e George Pitcher (Garden City, N.Y., 1970). Sobre meios de estender os métodos de Ryle a percepções e às sensações cruas associadas, ver Pitcher, *A Theory of Perception*. Sobre percepções como disposições à crença, e a discussão do "materialismo adverbial", ver James Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971). Ver também Richard Rorty, "Incorrigibility as the Mark of the Mental, *Journal of Philosophy* 67 (1970), 406-409.

mente como acidentes de uma grande substância não-extensa; exatamente como ele tomou rãs e átomos para serem configurações acidentais de uma grande substância chamada Matéria. Isso permite que os filósofos contemporâneos tenham entidades mentais sem a alma, e, portanto, sem parecerem ser assombradas pelo Homem Invisível e Intangível das crenças religiosas (uma noção que extraem de Descartes — não sem algum encorajamento do próprio).

Esse dualismo baseado na "existência separada do corpo" — um quarto tipo — é bastante diferente do dualismo entre uma pessoa e seu espírito, ou entre uma pessoa e seu intelecto passivo aristotélico, ou entre *res cogitans* e *res extensa*. Mas é também um dualismo parcial — tão parcial, de modos iguais e opostos, como o dos antigos. Enquanto os antigos tomavam da substância não-extensa de Descartes apenas a parte que apreende o universal como "existindo separadamente", os dualistas contemporâneos (concedendo a Ryle as crenças, os desejos e similares como modos de falar de disposições) tomam apenas candidatos à mentalidade que se mostram como-eventos, como "existindo separadamente". Enquanto os tomistas, por exemplo, acusam Descartes por ter desnecessariamente dotado os sentidos com a imaterialidade que é prerrogativa da razão, os dualistas contemporâneos acusam-no de haver desnecessariamente dotado o conhecimento matemático e as decisões sobre conduta com a "coisidade" imaterial que pertence a dores, latências de imagens e pensamentos ocorrentes. Para os antigos, a mente era mais obviamente capaz de existência separada, quando contemplava o imutável e era ela própria imutável. Para os modernos, ela é mais obviamente capaz disso quando é uma coleção florescente e alvoroçada de sensações cruas.[42] Esteja certo quem estiver, está claro que nem os antigos, nem os modernos partilham da "percepção clara e distinta" de Descartes da separabilidade de *todos* os itens que ele amontoou juntos sob o "pensar".

O único aperfeiçoamento de Descartes à noção homérica de um Homem Invisível e Intangível foi despir o intruso da forma humanóide. Ao tornar assim os possíveis intrusos entre os corpos menos facilmente identificáveis, ele os tornou mais filosóficos. Eles eram mais filosóficos, como o νοῦς de Aristóteles e a Essência Especular de Isabella, pelo fato de não serem homúnculos sombrios, mas antes entidades essencialmente não-retratáveis. Como estar preocupado com assuntos filosóficos era estar preocupado com o que os olhos não podem ver, nem os ouvidos ouvir, tanto a substância não-extensa do século XVII como os pensamentos e sensações não-localizáveis atuais eram considerados mais filosoficamente respeitáveis que os espíritos por cuja paz os crentes religiosos oram. Mas os filósofos contemporâneos, tendo atualizado Descartes, podem ser dualistas sem que seu dualismo sequer faça diferença para qualquer interesse ou preocupação humanos, sem interferir com a ciência ou emprestar qualquer apoio à religião. Pois à medida que o dualismo se reduz à simples insistência de que dores e pensamentos não têm lugares, nada absolutamente paira sobre a distinção entre mente e corpo.

42 "Enquanto para Platão os pensamentos racionais eram as atividades paradigmáticas da alma, os eventos tão desprezíveis como comichões, dores de dentes e tiques encontram-se agora entre aqueles tipicamente mencionados na discussão filosófica como eventos mentais" (Jaegwon Kim, "Materialism and the Criteria of the Mental", *Synthese* 22 [1971], p. 336).

Permitam-me agora relembrar o leitor do curso que segui neste capítulo. Nas seções 1-2 argumentei que não podíamos tirar sentido da noção de "entidades mentais" como um gênero ontológico distinto sem invocar a noção de "entidades fenomênicas" tais com as dores, entidades cujo ser era exaurido pela única propriedade da sensação dolorosa, por exemplo. Afirmei que o problema real não era abjurar tais universais hipostasiados, mas explicar por que todos os tinham levado a sério, e como vieram a parecer relevantes para discussões da natureza da pessoalidade e da razão. Tenho esperança de que as seções 3-6 tenham dado uma idéia de como penso que essas questões históricas podem ser respondidas (embora esteja dolorosamente consciente das lacunas na história que contei). Minha resposta à pergunta "Por que tendemos a amontoar o intencional e o fenomênico junto como 'o mental'?" é que Descartes usou a noção do "incorrigivelmente conhecido" para transpor a cisão entre eles. Assim, devo agora demonstrar mais plenamente minha própria visão anticartesiana, wittgensteiniana da natureza de "nosso acesso privilegiado ao mental". No próximo capítulo, portanto, ponho de lado a pessoalidade e a razão, e discuto quase exclusivamente a consciência. Tentarei mostrar que o "problema da consciência" pretensamen-

te metafísico não é nem mais nem menos que o "problema" epistemológico "do acesso privilegiado", e que uma vez visto isso, as questões sobre dualismo *versus* materialismo perdem seu interesse.

CAPÍTULO II

Pessoas sem mentes

1. *Os antipodianos*

Muito distante daqui, do outro lado de nossa galáxia, havia um planeta sobre o qual viviam seres como nós — bípedes implumes que construíam casas e bombas, e escreviam poemas e programas de computador. Esses seres não sabiam que tinham mentes. Tinham noções como "estar querendo", "estar pretendendo", "sentir-se pessimamente" e "sentir-se maravilhosamente". Mas não tinham nenhuma noção de que estas significavam estados *mentais* — estados de um tipo peculiar e distinto — totalmente diferentes de "sentar-se", "estar resfriado" e "estar sexualmente excitado". Embora usassem as noções de acreditar, conhecer, querer e estar mal-humorado aplicando-as a seus animais de estimação e seus robôs assim como a si próprios, não encaravam animais de estimação ou robôs como incluídos no que pretendiam significar quando diziam: "Nós todos acreditamos..." ou "Nunca fazemos coisas como..." Isso quer dizer que tratavam apenas a membros de sua própria espécie como *pessoas*. Mas não explicavam a diferença entre pessoas e não-pessoas por noções tais como "mente", "consciência", "espírito" ou qualquer coisa desse tipo. Eles não a *explicavam* em absoluto; simplesmente a tratavam como a diferença entre "nós" e tudo o mais. Acreditavam na imortalidade para si próprios, e alguns poucos acreditavam que isso seria partilhado pelos animais de estimação ou pelos robôs, ou por ambos. Mas essa imortalidade não envolvia a

noção de uma "alma" que se separava do corpo. Era uma questão direta de ressurreição corporal seguida de misterioso e instantâneo movimento para o que referiam como "um lugar acima dos céus" para as pessoas boas, e para uma espécie de caverna, sob a superfície do planeta, para as más. Seus filósofos ocupavam-se primariamente com quatro tópicos: a natureza do Ser, provas da existência de um Ser Benevolente e Onipotente que se encarregaria dos arranjos para a ressurreição, problemas originários de discurso sobre objetos inexistentes, e a reconciliação de intuições morais conflitantes. Mas esses filósofos não haviam formulado o problema do sujeito e do objeto, nem aquele da mente e da matéria. Havia uma tradição de ceticismo pirrônico, mas o "véu de idéias" de Locke era desconhecido, uma vez que a noção de uma "idéia", ou "percepção", ou "representação mental" era também desconhecida. Alguns de seus filósofos prediziam que as crenças sobre a imortalidade que haviam sido centrais em períodos anteriores da história, e que ainda eram mantidas por todos menos a *intelligentsia*, seriam um dia substituídas por uma cultura "positivista" purgada de todas as superstições (mas esses filósofos não faziam nenhuma menção a um estágio metafísico interveniente).

Na maioria dos aspectos, então, a linguagem, a vida, a tecnologia e a filosofia dessa raça eram muito semelhantes às nossas. Mas havia uma diferença importante. A neurologia e a bioquímica haviam sido as primeiras disciplinas nas quais haviam sido alcançados avanços tecnológicos, e uma grande parte da conversação dessas pessoas referia-se ao estado de seus nervos. Quando suas crianças se encaminhavam na direção de fogões quentes, as mães gritavam: "Ele vai estimular suas fibras-C." Quando as pessoas recebiam engenhosas ilusões visuais para olhar, diziam: "Que estranho! Isso faz o feixe neurônico G-14 estremecer, mas quando o olho de lado posso ver que não é absolutamente um retângulo vermelho." Seu conhecimento de fisiologia era tal que cada sentença bem-formada na linguagem, que todos procuravam formar, podia facilmente ser correlacionada com um estado neural prontamente identificável. Esse estado ocorria sempre que alguém pronunciava, ou ficava tentado a pronunciar, ou ouvia a sentença. Esse estado também ocorria às vezes em solidão e as pessoas relatavam tais ocasiões com comentários como: "Subitamente eu me encontrei em estado S-296, de

modo que coloquei as garrafas de leite para fora." Às vezes diriam coisas como: "Parecia um elefante, mas então me dei conta de que os elefantes não ocorrem neste continente e assim percebi que devia ser um mastodonte." Mas também diriam, exatamente nas mesmas circunstâncias, coisas como: "Eu tinha G-412 juntamente com F-11, mas então eu tinha S-147, e assim percebi que devia ser um mastodonte." Eles pensavam em mastodontes e garrafas de leite como objetos de crenças e desejos, e como causando certos processos neurais. Viam esses processos neurais como interagindo causalmente com crenças e desejos — exatamente como o faziam os mastodontes e as garrafas de leite. Certos processos neurais podiam ser deliberadamente auto-induzidos, e algumas pessoas eram mais hábeis que outras em induzir certos estados neurais em si mesmas. Outras eram hábeis em detectar certos estados especiais que a maioria das pessoas não conseguia reconhecer em si mesmas.

Na metade do século XXI, uma expedição da Terra pousou nesse planeta. A expedição incluía filósofos, assim como representantes de cada uma das outras disciplinas estudadas. Os filósofos pensaram que a coisa mais interessante sobre os nativos era a sua carência do conceito de mente. Brincaram entre si dizendo que haviam pousado no meio de um bando de materialistas, e sugeriram o nome de Antipodéia para o planeta — em referência a uma escola de filósofos quase esquecida, centrada na Austrália e na Nova Zelândia, que no século anterior havia tentado uma das muitas fúteis revoltas contra o dualismo cartesiano na história da filosofia terrena. O nome pegou, e assim a nova raça de seres inteligentes ficou sendo conhecida como os antipodianos. Os neurologistas e bioquímicos terrenos ficaram fascinados pela riqueza de conhecimento em seu campo, que os antipodianos exibiam. Uma vez que a conversação técnica sobre esses assuntos era conduzida quase inteiramente em referências improvisadas a estados neurais, os especialistas terrenos finalmente adquiriram a habilidade de relatar seus próprios estados neurais (sem inferência consciente), em vez de relatar seus pensamentos, percepções e sensações cruas. (As fisiologias das duas espécies, afortunadamente, eram quase idênticas.) Tudo corria facilmente, exceto pelas dificuldades encontradas pelos filósofos.

Os filósofos que haviam vindo na expedição estavam, como de costume, divididos em dois campos em guerra: aqueles de inclina-

ção compassiva, que pensavam que a filosofia devia almejar a Significação, e aqueles de inclinação rígida, que pensavam que ela devia almejar a Verdade. Os filósofos do primeiro tipo sentiam que não havia nenhum problema real sobre se os antipodianos tinham mentes. Afirmavam que o que era importante na compreensão de outros seres era a apreensão de seu modo de estar-no-mundo. Tornou-se evidente que, fosse qual fosse a *Existentiale* que os antipodianos estivessem usando, eles certamente não incluíam qualquer uma das que, um século antes, Heidegger havia criticado como "subjetivistas". A noção toda de "o sujeito epistemológico", ou a pessoa como espírito, não tinha lugar em suas autodescrições, nem em suas filosofias. Alguns dos filósofos de inclinação compassiva sentiam que isso mostrava que os antipodianos ainda não haviam irrompido da Natureza para o Espírito ou, mais caridosamente, ainda não haviam progredido da Consciência para a Autoconsciência. Esses filósofos se tornaram pregoeiros da natureza interna, tentando seduzir os antipodianos através de uma linha invisível para o Reino do Espírito. Outros, entretanto, sentiam que os antipodianos exibiam a louvável apreensão da união de πολεμος e λογος que havia sido perdida para a consciência ocidental terrena através da assimilação de ουσια a ιδεα por Platão. O fracasso dos antipodianos em apreender a noção de mente, na visão desse grupo de filósofos, mostrava sua proximidade ao Ser e sua liberdade frente às tentações, às quais o pensamento terreno havia há muito sucumbido. Na disputa entre essas duas visões, ambas de inclinação compassiva, a discussão tendia a ser inconclusiva. Os próprios antipodianos não eram grande ajuda, porque tinham muita dificuldade para traduzir a leitura básica necessária para apreciar o problema — *Teeteto* de Platão, *Meditações* de Descartes, *Tratado* de Hume, *Crítica da Razão Pura* de Kant, *Fenomenologia* de Hegel, *Individuals* de Strawson, etc.

Os filósofos de inclinação rígida, como de hábito, encontraram uma questão muito mais direta e definida para discutir. Não lhes importava o que os antipodianos pensavam sobre si mesmos, mas antes enfocaram-se sobre a pergunta: "Terão eles mentes, de fato?" A seu modo preciso, reduziram essa pergunta a: "Terão eles sensações, de fato?" Pensava-se que se ficasse claro que eles tinham, digamos, sensações de dor, assim como fibras-C estimuladas, ao tocarem fogões quentes, todo o resto correria sem dificuldades. Estava claro que os antipodianos tinham as mesmas disposições de comportamento que os humanos em relação a fogões quentes, câimbras musculares, tortura e coisas semelhantes. Odiavam ter suas fibras-C estimuladas. Mas os filósofos de inclinação rígida perguntavam a si mesmos: "Conterá a experiência deles as mesmas propriedades fenomênicas que a nossa?" "Será dolorosa a estimulação de fibras-C?" "Ou será a mesma sentida de um outro modo, igualmente horrível?" "Ou as sensações não entram nisso em absoluto?" Esses filósofos não ficaram surpresos pelo fato de que os antipodianos podiam fornecer relatos não-inferenciais sobre seus próprios estados neurais, uma vez que há muito havia sido aprendido que os psicofisiologistas podiam treinar sujeitos humanos a relatarem ritmos-alfa, assim como vários outros estados corticais fisiologicamente descritíveis. Mas sentiam-se perplexos pela pergunta: "Estarão algumas propriedades fenomênicas sendo detectadas por um antipodiano que diz: 'São minhas fibras-C outra vez — você sabe, aquelas que se desligam a cada vez que você se queima, ou leva uma pancada, ou tem um dente arrancado. É simplesmente horrível'...?"

Sugeriu-se que a pergunta apenas poderia ser respondida experimentalmente, e assim eles combinaram com os neurologistas que um deles deveria ser conectado a um voluntário antipodiano de modo a permutarem correntes para trás e para diante entre várias regiões dos dois cérebros. Isso, pensava-se, também capacitaria os filósofos a assegurar-se de que os antipodianos não tinham um espectro invertido, ou qualquer outra coisa que pudesse confundir o assunto. Como se revelou, entretanto, o experimento não produziu quaisquer resultados interessantes. A dificuldade foi que, quando o centro da fala do antipodiano recebia uma informação das fibras-C do cérebro do terráqueo, este sempre falava sobre suas fibras-C, enquanto que quando o centro da fala do terráqueo estava no controle, sempre falava sobre dor. Quando o centro da fala antipodiano foi perguntado como as fibras-C eram sentidas, ele disse que não percebia realmente a noção de "sentir", mas que fibras-C estimuladas eram, sem dúvida, coisas terríveis de se ter. O mesmo tipo de coisa aconteceu para as perguntas sobre espectros invertidos e outras qualidades perceptivas. Quando solicitados a identificar as cores de um diagrama, ambos os centros de fala identificaram os nomes costu-

meiros das cores, na mesma ordem. Mas o centro da fala antipodiano podia também nomear os vários feixes neurônicos ativados por cada faixa do diagrama (não importando a qual córtex visual ocorresse estar conectado). Quando o centro da fala terráqueo foi perguntado como pareciam as cores transmitidas ao córtex visual antipodiano, disse que pareciam exatamente como de costume.

Essa experiência pareceu não ter ajudado. Pois ainda era obscuro se os antipodianos tinham dores. Era igualmente obscuro se eles tinham uma ou duas sensações cruas quando luz índigo atingia suas retinas (uma de índigo e uma de estado neural C-692) — ou se não tinham sensações cruas em absoluto. Os antipodianos foram repetidamente questionados sobre como sabiam que era índigo. Eles replicavam que podiam ver que era. Quando perguntados como sabiam que estavam em C-692, diziam que "simplesmente sabiam". Quando lhes foi sugerido que poderiam ter inferido inconscientemente que era o índigo na base da sensação C-692, eles pareceram incapazes de compreender o que era inferência inconsciente, ou o que eram "sensações". Quando lhes foi sugerido que poderiam ter feito a mesma inferência ao fato de que estavam em estado C-692 na base da sensação crua do índigo, eles ficaram, certamente, perplexos do mesmo modo. Quando lhes foi perguntado se o estado neural parecia índigo, replicaram que não — a *luz* era índigo — e que o interrogador deveria estar cometendo algum tipo de equívoco de categoria. Quando lhes foi perguntado se podiam imaginar ter C-692 e não ver índigo, disseram que não podiam. Quando lhes perguntaram se era uma verdade conceitual ou uma generalização empírica que essas duas experiências ocorressem juntas, replicaram que não estavam certos de como determinar a diferença. Quando lhes foi perguntado se poderiam estar errados sobre se estavam vendo índigo, responderam que naturalmente poderiam, mas não podiam estar errados sobre se pareciam estar vendo índigo. Quando lhes perguntaram se poderiam estar errados sobre se estavam em estado C-692, replicaram exatamente da mesma forma. Finalmente uma habilidosa dialética filosófica levou-os a perceber que o que eles não podiam imaginar era parecer estar vendo índigo e falhando em parecer estar em estado C-692. Mas esse resultado não pareceu ajudar com as perguntas: "Sensações cruas?" "Duas sensações cruas ou uma?" "Dois referentes ou um referente sob duas descrições?" E

nem qualquer coisa ajudou com a pergunta sobre o modo pelo qual as fibras-C estimuladas lhes apareciam. Quando lhes perguntaram se poderiam estar enganados ao pensar que suas fibras-C estavam estimuladas, replicaram que naturalmente podiam — mas que não podiam imaginar estarem enganados sobre se suas fibras-C pareciam estar estimuladas.

Nesse ponto ocorreu a alguém perguntar-lhes se conseguiam detectar o estado neural que era o concomitante de "parecer terem suas fibras-C estimuladas". Os antipodianos responderam que havia, naturalmente, o estado T-435, que era o concomitante constante da enunciação da sentença "Minhas fibras-C parecem estar estimuladas", o estado T-497, que vinha com "É exatamente como se minhas fibras-C estivessem sendo estimuladas", o estado T-293, que vinha com "Fibras-C estimuladas!" e vários outros estados neurais que eram concomitantes a várias outras sentenças aproximadamente sinônimas — mas que não havia nenhum outro estado neural adicional do qual tivessem percepção além desses. Os casos em que os antipodianos tinham o T-435, mas nenhuma estimulação, incluíam aqueles em que, por exemplo, estavam presos àquilo que falsamente lhes era informado ser uma máquina de tortura, uma chave teatralmente acionada sem que nada mais fosse feito.

A discussão entre os filósofos transferiu-se agora para o tópico: Poderiam os antipodianos estar enganados sobre a série-T de estados neurais (aqueles que eram concomitantes à compreensão ou enunciação de sentenças)? Poderiam parecer estar em T-435 mas não estar realmente? Sim, disseram os antipodianos. Os cerebroscópios indicavam que esse tipo de coisa acontecia ocasionalmente. Haveria alguma explicação dos casos em que acontecia — algum padrão relacionado? Não, não parecia haver. Era simplesmente uma daquelas coisas estranhas que ocorria ocasionalmente. A neurofisiologia ainda não havia sido capaz de encontrar outro tipo de estado neural, afora a série-T, que fosse concomitante de tais ilusões misteriosas, mais do que para certas ilusões perceptivas, mas talvez o conseguisse algum dia.

Essa resposta ainda deixou os filósofos em dificuldades em relação à questão de se os antipodianos tinham sensações de dor, ou qualquer outra coisa. Pois agora parecia não haver nada em relação ao que os antipodianos fossem incorrigíveis, exceto como as coisas

lhes pareciam. Mas não estava claro se "como as coisas lhes pareciam" fosse uma questão de que eles tinham sensações cruas, enquanto opostas ao que eram inclinados a dizer. Se tinham a sensação crua da impressão dolorosa, então tinham mentes. Mas uma sensação crua é (ou tem) uma propriedade fenomênica — uma que você não pode ter a ilusão de ter (porque, por assim dizer, ter a ilusão de tê-la é em si mesmo *tê-la*). A diferença entre fibras-C estimuladas e dores era que você podia ter a ilusão de fibras-C estimuladas (podia ter, por exemplo, T-435) sem ter fibras-C estimuladas, mas não podia ter a ilusão da dor sem ter dor. Não havia nada sobre o que os antipodianos não pudessem estar errados exceto sobre como as coisas lhes pareciam. Mas o fato de que não podiam "apenas parecer que lhes parecia que..." não apresentava interesse na determinação de se tinham mentes. O fato de que "parece parecer..." é uma expressão sem aplicação é um fato sobre a noção de "aparência", não um aviso da presença de "propriedades fenomênicas". Pois a distinção aparência-realidade não é baseada numa distinção entre representações subjetivas e estados de coisas objetivos; é só uma questão de obter algo errado, ter uma falsa crença. A firme apreensão dos antipodianos em relação à primeira distinção não ajudou os filósofos a decidir sobre se lhes podiam atribuir a outra.

2. *Propriedades fenomênicas*

Voltando agora ao presente, o que *devemos* dizer sobre os antipodianos? A primeira coisa a fazer, presumivelmente, é olhar mais de perto para a noção de "propriedade fenomênica" e, em particular, para a desanalogia entre apreender um fenômeno físico de modo equivocado e apreender um fenômeno mental de modo equivocado. A consideração de Kripke sobre a distinção resume a intuição em que os defensores do dualismo se apoiaram, de modo que podemos começar um olhar mais de perto tentando aplicar sua terminologia:

> Alguém pode estar na mesma situação epistêmica em que estaria se houvesse calor, mesmo na ausência de calor, simplesmente por sentir a sensação de calor; e mesmo na presença de calor, pode ter a mesma evidência que teria na ausência de calor simplesmente carecendo da sensação S. Não existe nenhuma possibilidade assim no caso de dor ou de outros fenômenos mentais. Estar na mesma situação epistêmica que resultaria na dor *é* ter uma dor; estar na mesma situação epistêmica que resultaria na ausência de dor *é* não ter uma dor... O problema é que a noção de uma situação epistêmica qualitativamente idêntica a uma em que o observador teve uma sensação *S* simplesmente *é* uma na qual o observador teve aquela sensação. O mesmo ponto pode ser colocado em termos da noção do que seleciona a referência de um designador rígido [uma expressão que designa o mesmo objeto em absolutamente todos os mundos em que designa]. No caso da identidade de calor com o movimento molecular, a consideração importante era que embora "calor" seja um designador rígido, a referência desse designador era determinada por uma propriedade acidental do referente, ou seja: a propriedade de produzir em nós a sensação *S*... A dor, por outro lado, não é selecionada por uma de suas propriedades acidentais; é selecionada antes pela propriedade de ser dor em si mesma, por sua qualidade fenomenológica imediata. Assim dor, diferentemente de calor, não é apenas rigidamente determinada por "dor", como a referência do designador é determinada por uma propriedade essencial do referente. Então, não é possível dizer que embora a dor seja necessariamente idêntica a certo estado físico, um certo fenômeno pode ser selecionado do mesmo modo como selecionamos a dor sem estar correlacionada a esse estado físico. Se qualquer fenômeno é selecionado exatamente do mesmo modo como selecionamos a dor, então esse fenômeno *é* dor.[1]

Essas considerações sugerem que a questão real é: Os antipodianos selecionam fenômenos mentais por propriedades acidentais? Se assumirmos provisoriamente que eles *têm* dores, poderiam eles talvez carecer da "qualidade fenomenológica imediata" e notar apenas a

1 Saul Kripke, "Naming and Necessity", em *Semantics of Natural Language*, ed. Donald Davidson e Gilbert Harman (Dordrecht, 1972), pp. 339-340. Para uma crítica à discussão de Kripke sobre dualismo e materialismo, ver Fred Feldman, "Kripke on the Identity Theory", e William Lycan, "Kripke and the Materialists", ambos em *Journal of Philosophy* 71 (1974), pp. 665-689.

característica acidental de ser constantemente acompanhada por fibras-C estimuladas? Ou, se não podem exatamente *carecer* de uma qualidade fenomenológica imediata, poderiam talvez não ter um nome para esta, e assim falhar em selecionar por uma propriedade essencial a entidade que tem a qualidade? Para colocá-lo de outro modo, uma vez que os antipodianos *não* selecionam a dor "exatamente do mesmo modo que nós selecionamos a dor", poderemos concluir que seja o que for que tenham *não* é dor? Será a relação epistêmica de alguém com suas sensações cruas necessária e também suficiente para estabelecer a existência da sensação crua em questão? Ou devemos dizer que efetivamente *sim*, eles selecionam a dor exatamente do mesmo modo como nós — porque quando dizem: "Ooh! Fibras-C estimuladas!", eles sentem exatamente o mesmo que sentimos quando dizemos: "Dor!"? Na verdade, talvez, eles estivessem sentindo dor e chamando a essa sensação de "o estado de parecer ter suas fibras-C estimuladas", e estejam na mesma situação epistêmica relativa a parecer ter suas fibras-C estimuladas em que estamos ao parecer ver algo vermelho e todos os outros estados incorrigíveis similares.

Agora parece como se estivéssemos precisando de um critério geral para decidir quando duas coisas são "realmente" a mesma coisa, descrita de dois modos diferentes. Pois não parece haver nada distintivo sobre o presente enigma que faça com que ele esteja efetivamente dependente das peculiaridades do mental. Se concordamos que o que conta para decidir se os antipodianos têm sensações cruas é a incorrigibilidade — a incapacidade de ter uma ilusão de... —, o problema geral das descrições alternativas ainda irá evitar que apliquemos esse critério e assim resolvamos a questão. Esse problema não é um problema que vá receber uma solução clara, nítida e facilmente aplicável. Pois nada geral irá resolver cada tensão entre dizer

> Você está falando sobre X, tudo bem, mas praticamente tudo o que você diz a seu respeito é falso,

e dizer, em lugar disso,

> Desde que praticamente nada do que você está dizendo sobre X é verdadeiro, você não pode estar falando sobre X.

Mas coloquemos de lado, por ora, essa dificuldade (retomando-a no capítulo VI) e consideremos um ponto ainda mais deprimente: qualquer um que sequer tenha tentado estabelecer critérios gerais para assimilar ou distinguir referentes de expressões iria precisar de algumas categorias ontológicas gerais — alguma maneira firme, embora rústica, de delinear as coisas — apenas para começar. Seria útil, particularmente, ter uma distinção entre entidades mentais e entidades físicas. Mas o problema a respeito dos antipodianos coloca toda essa distinção em dúvida. Para ver por que isso ocorre, suponhamos que não existam critérios para o "fenômeno mental", a não ser aquele epistêmico, de Kripke.[2] Essa suposição identifica "o mental" com sensações cruas, pensamentos passageiros e imagens mentais. Exclui coisas tais como crenças, disposições e similares (que, indubitavelmente "mais elevadas", não são, entretanto, partes de nossa vida interior incorrigivelmente relatável, e portanto não são daquelas que encorajem o tipo cartesiano de distinção entre dois domínios ontológicos). A suposição importa, em outras palavras, na afirmação de que (1) é suficiente para ser um estado mental que a coisa em questão seja incorrigivelmente cognoscível por seu possuidor, e (2) que não atribuamos literalmente quaisquer estados não-físicos (por exemplo, crenças) a seres que deixem de ter alguns de is estados incorrigivelmente cognoscíveis. (Isso se conforma à prática antipodiana, assim como à nossa intuição de que os cães têm e. tados não-físicos simplesmente em virtude de terem dores, enquanto computadores não as têm, mesmo à custa de nos oferecerem verdades novas e excitantes.) Com essa suposição, então, não haverá *nada* para responder à pergunta: "Quando eles relatam que suas fibras-C parecem estar disparando, estarão relatando um sentimento (talvez o mesmo sentimento que relatamos com 'dor!') ou estarão simplesmente fazendo os ruídos que são desencadeados pelo fato de seus neurônios se encontrarem em determinados estados?" E se isso é assim, uma vez que o papel desempenhado em nossas vidas pelos relatos de sentimentos é o mesmo que o papel desempenhado nas

2. Defendo uma forma qualificada desta suposição em "Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 399-424. Ver também Jaegwon Kim, "Materialism and the Criteria of the Mental", *Synthese* 22 (1972), pp. 323-345, esp. pp. 336-341.

vidas dos antipodianos pelos relatos de neurônios, nos deparamos com a seguinte pergunta: Estaremos *nós* relatando sentimentos ou neurônios quando *nós* usamos "dor"?

Para ver que isso é um tema real, consideremos as implicações da identidade do papel funcional. Se é o caso que os antipodianos têm todo o espectro de cultura que temos, se são tão intencionais em seu discurso e tão autoconscientemente estéticos em sua escolha de objetos e pessoas como nós, se seu anseio por excelência moral e imortalidade é igualmente intenso, provavelmente julgarão um tanto provinciano o interesse de nossos filósofos sobre terem eles mentes ou não. Por que, se perguntarão, isso fará tal diferença? Por que, poderão perguntar-nos, *nós* pensamos ter essas coisas estranhas chamadas "sensações" e "mentes"? Agora que nos ensinaram a microneurologia, não poderemos ver que a conversa sobre estados mentais era apenas um marcador de lugar para a conversa sobre neurônios? Ou, se realmente temos certos estados curiosos juntamente com os neurológicos, serão esses realmente tão importantes assim? Será a possessão de tais estados realmente a base para uma distinção entre categorias ontológicas?

Esses últimos conjuntos de perguntas ilustram com que serenidade os antipodianos encaram a controvérsia que, entre os filósofos terrenos, é a encarniçada disputa entre materialistas e epifenomenalistas. Além disso, o sucesso da neurologia antipodiana, não apenas na explicação e controle do comportamento, mas em proporcionar o vocabulário para a auto-imagem antipodiana, mostra que nenhuma das outras teorias terrenas sobre "relação entre mente e corpo" pode sequer merecer uma consideração. Pois o paralelismo e o epifenomenalismo somente podem ser diferenciados a partir de alguma visão não-humeana de causação — alguma visão de acordo com a qual há um mecanismo causal a ser descoberto, que irá mostrar por quais caminhos passam as linhas causais. Mas ninguém, nem mesmo o mais empedernido cartesiano, imagina que quando um relato molécula-por-molécula dos neurônios está diante de nós (como, *ex hypothesi*, está diante dos antipodianos) haverá lugar ainda para procurar por ulteriores mecanismos causais. (Ao que importaria "procurar por"?) Assim, mesmo se abandonarmos Hume, ainda não estaremos em posição de ser paralelistas, exceto com alguma base *a priori*, de acordo com a qual "simplesmente sabemos" que o mental

é um reino causal fechado em si mesmo. Quanto ao interacionismo, os antipodianos nem sonhariam em negar que crenças e desejos, por exemplo, interagem causalmente com irradiações da retina, movimentos do braço e assim por diante. Mas eles encaram a conversa sobre tal interação não como reinos ontológicos diferentes atrelados, mas como oportuna (porque breve) referência a função em vez de estrutura. (Isso é tão filosoficamente não-problemático como uma transação entre um governo e um indivíduo. Nenhum conjunto de condições necessárias e suficientes colocadas em termos de simplesmente quem fez o quê a quem pode ser dado para um comentário sobre tal transação, tanto quanto para comentários sobre crenças causadas por radiações e movimentos causados por crenças — mas quem pensaria que pode?) A interação só seria de interesse se uma descarga neural fosse desviada de seu curso por uma sensação crua, ou drenada de uma parte da sua força por uma sensação crua, ou alguma coisa desse tipo. Mas os neurologistas antipodianos não têm necessidade de tais hipóteses.

Se não há maneira de explicar aos antipodianos nossos problemas e teorias sobre mente e corpo — nenhuma maneira de fazê-los ver que esse é o caso paradigmático de uma divisão ontológica —, deveríamos estar preparados para encarar de frente a possibilidade de que os antipodianos "materialistas" (enquanto opostos aos "epifenomênicos", mais caridosos) estejam certos: estivemos simplesmente relatando neurônios quando pensávamos estar relatando sensações cruas. Foi só uma casualidade de nosso desenvolvimento cultural que tenhamos ficado dependentes por tanto tempo de marcadores de posição. É como se, enquanto aperfeiçoávamos muitas disciplinas sublunares, nunca tivéssemos desenvolvido a astronomia e tivéssemos permanecido pré-ptolemaicos em nossas noções do que havia para além da lua. Teríamos sem dúvida muitas coisas complicadas a dizer sobre buracos no domo negro, movimentos no domo como um todo e coisas semelhantes — mas uma vez que tivéssemos a pista, poderíamos redescrever o que teríamos estado relatando com suficiente facilidade.

Nesse ponto, entretanto, há uma objeção familiar com a qual lidar. É expressa em comentários como o que segue:

...no caso de dores lancinantes, não é possível manter a afirma-

ção de que a microimagem é a imagem real, que as aparências perceptivas são apenas uma rude duplicação, pois nesse caso estamos lidando com as próprias aparências perceptivas, que não podem muito bem ser uma duplicata rude de si mesmas.[3]

Está perfeitamente bem afirmar que a dor é como a atividade das fibras-C no córtex aparece, que o cheiro de cebola é como a forma de moléculas de cebola aparece a um humano com um sistema nasal normal... Isso se refere à dor, cheiro ou cor apreendidos e, relegando-os à categoria de aparência, torna-os onticamente neutros. Mas isso nos deixa com um conjunto de *similitudes*, atos de apreensão imperfeita, nos quais as propriedades fenomênicas são percebidas. Assim devemos fazer a nova pergunta: É possível que as coisas possam *parecer ser* de uma certa maneira a um sistema meramente material? Há uma maneira pela qual atos de apreensão imperfeita possam ser vistos como onticamente neutros?
... O relato materialista de homens reais não pode encontrar nenhum lugar para o fato de que nossa apreensão imperfeita o é por propriedade fenomênica e não por, por exemplo, crenças surgindo simplesmente de modo espontâneo.[4]

Essa objeção, comum a Brandt e Campbell, parece à primeira vista ser apenas aquela que pode descrever equivocamente as coisas quando não se está em um "sistema meramente material" — pois tais sistemas não podem ter as coisas aparecendo para eles diferentemente do que são. Mas isso não funcionará como foi colocado pois, como sugeri antes, a distinção entre realidade e aparência parece ser apenas a distinção entre fazer as coisas direito e fazer as coisas errado — uma distinção que não temos problema em fazer para simples robôs, servomecanismos etc. Para tornar a objeção plausível precisamos dizer que "aparência" no presente contexto é uma noção mais rica — uma noção que precisa ser explicada pela

3 Richard Brandt, "Doubts about the Identity Theory", em *Dimensions of Mind*, ed. Sidney Hook (Nova York, 1961), p. 70.
4 Keith Campbell, *Body and Mind* (Nova York, 1960), pp. 106-107.

noção de "propriedade fenomênica". Precisamos manter algum princípio como:

(P) Sempre que fazemos um relato incorrigível sobre um estado de nós mesmos, deve haver uma propriedade a que somos apresentados que nos induz a fazer o relato.

Mas esse princípio, sem dúvida, santifica a noção cartesiana de que "nada é mais próximo à mente que ela própria", e envolve toda uma epistemologia e metafísica, especificamente dualística.[5] Assim não é surpreendente, uma vez que tenhamos encapsulado essa visão na noção de "propriedade fenomênica", que "o relato materialista... não pode encontrar nenhum lugar para o fato de que nossa apreensão imperfeita se deve à propriedade fenomênica".

Ainda assim, precisamos perguntar se há alguma intuição pré-filosófica que esteja preservada em (P) e que possa ser separada da figura cartesiana. Qual é exatamente a diferença entre descrever equivocadamente uma estrela e descrever equivocadamente algo como uma dor? Por que a primeira parece obviamente possível e a segunda inimaginável? Talvez a resposta seja algo como isto. Esperamos que a estrela pareça igual mesmo depois que nos damos conta de

5 George Pitcher elaborou uma análise do comportamento lingüístico que demonstramos ao relatar dores sem usar tal premissa. Pitcher toma as dores como relatos de tecidos periféricos danificados, enquanto que os antipodianos as tomam como relatos de estados do sistema nervoso central. Na visão dele, é um equívoco pensar no conceito de dor do senso comum como conceito de um particular mental. Eu gostaria de dizer que aquele *é* o conceito de um particular mental, mas afirmo que sua análise do *status* epistemológico das dores aplica-se, *mutatis mutandis*, igualmente bem a qualquer ponto que se mantenha sobre essa questão. Ver Pitcher, "Pain Perception", *Philosophical Review* 79 (1970), pp. 368-393. A estratégia geral de Pitcher é uma defesa do realismo direto e é encontrada também em seu *A Theory of Perception* (Princeton, 1971) e em D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (Londres e Nova York, 1961) e *A Materialist Theory of the Mind* (Londres e Nova York, 1968). Essa estratégia parece-me essencialmente certa e suficiente para mostrar que a visão mental-particular é opcional. Mas tenho dúvidas sobre a postura metafilosófica de Pitcher e Armstrong, que faria dessa visão a construção errônea por parte de um filósofo daquilo em que acreditamos, em vez de um relato correto daquilo em que acreditamos (mas não precisamos continuar a acreditar).

que é antes uma distante bola em chamas do que um buraco próximo, mas a dor deveria dar sensação diferente, uma vez que nos damos conta de que é uma fibra-C estimulada, pois a dor *é* uma sensação, enquanto que uma estrela *não* é uma aparência visual. Se damos essa resposta, entretanto, ainda estamos embaraçados pela noção de "sensação" e com o enigma sobre se os antipodianos têm quaisquer sensações. Qual, precisamos perguntar, é a diferença entre sentir uma dor e simplesmente reagir a uma fibra-C estimulada com o vocábulo "dor", comportamento de evitação e semelhantes? E aqui somos inclinados a dizer: nenhuma diferença em absoluto a partir do exterior, mas toda a diferença do mundo a partir do interior. A dificuldade é que nunca haverá qualquer maneira pela qual possamos explicar essa diferença aos antipodianos. Os antipodianos materialistas pensam que nós não temos quaisquer sensações, porque não pensam que haja uma coisa tal como a "sensação". Os antipodianos epifenomenalistas pensam que pode haver tais coisas, mas não conseguem imaginar por que fazemos tanto barulho por tê-las. Os filósofos terrenos, que pensam que os antipodianos têm sensações mas não sabem, chegaram ao estágio terminal do filosofar mencionado por Wittgenstein: simplesmente sentem-se como emitindo um som inarticulado. Não podem sequer dizer aos antipodianos que "é diferente para nós no interior", porque os antipodianos não compreendem a noção de "espaço interno"; eles pensam que "dentro" significa "dentro do crânio". *Ali*, comentam corretamente, *não é* diferente. Os filósofos terrenos que pensam que os antipodianos não têm sensações estão em melhor posição apenas pelo fato de que consideram indigno argumentar com seres sem mentes sobre se eles têm mentes.

Não parecemos estar chegando a parte alguma seguindo a objeção oferecida por Brandt e Campbell. Vamos tentar outra coisa. Na visão materialista, cada aparência de qualquer coisa irá ser, na realidade, um estado cerebral. Assim, pareceria, o materialista terá que dizer que a "rústica" duplicata de um estado cerebral (o modo como são percebidas as fibras-C estimuladas) será outro estado cerebral. Mas, poderemos dizer então, deixemos esse outro estado cerebral ser o referente de "dor" em lugar das fibras-C estimuladas. Cada vez que o materialista diz "mas essa é justamente a nossa descrição de um estado cerebral", seu oponente replicará: "Está bem, vamos

falar sobre o estado cerebral que é o 'ato de apreensão imperfeita' do primeiro estado cerebral".[6] E assim o materialista parece estar sendo sempre empurrado para trás — com o mental brotando novamente em qualquer parte onde o erro o faça. É como se a Essência Especular do homem, o Espelho da Natureza, apenas ficasse visível a si mesma quando ligeiramente nublada. Um sistema neural não pode ter nuvens, mas uma mente pode. Assim as mentes, concluímos, não podem ser sistemas neurais.

Consideremos agora como os antipodianos iriam encarar os "atos de apreensão imperfeita". Iriam vê-los não como porções nubladas do Espelho da Natureza, mas como o resultado de aprender uma linguagem de segunda classe. A noção toda de entidades incorrigivelmente cognoscíveis, enquanto oposta ao ser incorrigível sobre como as entidades semelham ser — a noção de "semelhanças" como elas próprias um tipo de entidade — parece-lhes um modo deplorável de falar. Todo o vocabulário terreno de "atos de apreensão", "estados cognitivos", "sensações" etc., parece-lhes um caminho infeliz tomado por uma linguagem. Não vêem modo de arrancar-nos a ele exceto propondo que eduquemos algumas de nossas crianças falando antipodiano e verificando se elas não funcionarão bem como um grupo de controle. Os materialistas antipodianos, em outras palavras, vêem nossa noção de "mente e matéria" como um reflexo de um desafortunado desenvolvimento lingüístico. Os epifenomenalistas antipodianos estão intrigados com a pergunta "O que é o *input* neural ao centro da fala terrestre que produz relatos de dor assim como relatos de fibras-C?" Para aqueles filósofos terrestres que pensam que os antipodianos têm sensações, a linguagem antipodiana é "inadequada à realidade". Aqueles filósofos terrestres que pensam que os antipodianos não têm sentimentos apóiam seu caso em uma teoria de desenvolvimento da linguagem, de acordo com a qual as primeiras coisas nomeadas são as "coisas mais bem conhecidas por nós" — sensações cruas —, de modo que a ausência de um nome para sensações implica a ausência de sensação.

Para afiar o tema um pouco mais, talvez possamos excluir de consideração os epifenomenalistas antipodianos e os céticos terrestres. O problema dos primeiros sobre os relatos da neurologia da

6 Devo a Thomas Nagel esse modo de colocar o ponto de Brandt-Campbell.

dor parece insolúvel; se eles continuarem, caritativamente, a adscrever aos homens da terra estados que são desconhecidos aos antipodianos, terão que engolir todo um sistema dualístico, irrefutável por maior inquirição empírica, de modo a explicar nosso comportamento lingüístico. Quanto à afirmação dos céticos terrenos de que os antipodianos não têm quaisquer sensações cruas, esta é baseada inteiramente no *dictum a priori* de que uma pessoa não pode ter uma sensação crua e carecer de uma palavra para a mesma. Nenhuma das posições intelectuais — a extrema caridade do epifenomenalista antipodiano e o descrédito provinciano do cético terrestre — é atraente. Somos deixados com o materialista antipodiano dizendo: "Eles pensam que têm sensações, mas não têm", por um lado, e os filósofos terrestres dizendo: "Eles têm sensações mas não sabem disso", por outro lado. Haverá um caminho para sair desse impasse, dado que cada resultado empírico (comutação cerebral etc.) parece pesar igualmente dos dois lados? Haverá métodos filosóficos poderosos que consigam destrinchar o problema e, ou resolvê-lo ou oferecer alguma feliz solução de compromisso?

3. *Incorrigibilidade e sensações cruas*

Um método filosófico que não irá contribuir em nada é a "análise de significados". Todos compreendem os significados de todos os outros efetivamente muito bem. O problema é que um lado pensa que há significados demais e o outro lado, de menos. Nesse aspecto, a analogia mais próxima que se pode encontrar é o conflito entre teístas inspirados e ateus não-inspirados. Um teísta inspirado, digamos, é alguém que "simplesmente sabe" que há seres sobrenaturais que desempenham certos papéis explicativos na consideração de fenômenos naturais. (Eles não devem ser confundidos com os teólogos naturais — que oferecem o sobrenatural como a melhor explicação desses fenômenos.) Os teístas inspirados herdaram juntamente com sua linguagem sua imagem do universo como dividido em dois grandes reinos ontológicos — o sobrenatural e o natural. A maneira como falam sobre as coisas é inextricavelmente ligada a — ou ao menos lhes parece inextricavelmente ligada a — referências ao divino. A noção de sobrenatural não lhes parece uma "teoria" mais do

que a noção de mental nos parece uma "teoria". Quando encontram ateus encaram-nos como pessoas que não sabem o que está acontecendo, embora admitam que os ateus parecem capazes de predizer e controlar fenômenos naturais bastante bem, com efeito. ("Graças a Deus", dizem eles, "que não somos como aqueles teólogos naturais, senão nós também poderíamos perder o contato com o real.") Os ateus encaram esses teístas como tendo palavras demasiadas em sua linguagem e significados demasiados com que se preocupar. Os ateus entusiásticos explicam aos teístas inspirados que "tudo o que *realmente* existe é...", e os teístas replicam que é preciso dar-se conta de que há mais coisas no céu e na terra... E assim vai. Os filósofos de ambos os lados podem analisar significados até ficarem exaustos, mas todas essas análises são ou "direcionais" ou "redutivas" (por exemplo, análises "não-cognitivas" do discurso religioso, que são o análogo de teorias "expressivas" de relatos sobre dor), ou então simplesmente descrevem "formas de vida" alternativas, não culminando em nada mais útil que o aviso: "Este é o jogo-de-linguagem usado". O jogo dos teístas é essencial à sua auto-imagem, assim como a imagem da Essência Especular do homem é essencial para o intelectual ocidental, mas nenhum deles tem disponível um contexto mais amplo em que avaliar essa imagem. De onde, afinal, viria tal contexto?

Bem, talvez da filosofia. Quando a experimentação e a "análise de significado" falham, os filósofos têm tradicionalmente se voltado para a construção de sistemas — inventando na hora um novo contexto, por assim dizer. A estratégia usual é encontrar uma solução parcial, que irá capacitar tanto aqueles que favorecem a Navalha de Occam (por exemplo, materialistas, ateus) como os que se agarram ao que "simplesmente sabem", para serem encarados indulgentemente como tendo alcançado "perspectivas alternadas" de alguma realidade maior que a filosofia tenha acabado de prefigurar. Assim, alguns filósofos compassivamente inclinados se elevaram acima da "guerra entre a ciência e a teologia" e viram Boaventura e Bohr como possuindo "formas de consciência" diferentes, não-competitivas. A pergunta "consciência de *quê*?" é respondida por algo como "o mundo", ou "a coisa-em-si", ou "o múltiplo sensível", ou "estímulos". Não importa qual desses termos é oferecido, uma vez que todos são termos artísticos designados a nomear entidades sem

quaisquer características interessantes, salvo a plácida neutralidade. O análogo dessa tática entre os filósofos de inclinação rígida é o monismo neutro, no qual o mental e o físico são vistos como dois "aspectos" de alguma realidade subjacente que não precisa ser adicionalmente descrita. Às vezes nos é dito que essa realidade é intuída (Bergson), ou que é idêntica à matéria-prima da sensação (Russell, Ayer), mas às vezes é simplesmente postulada como o único meio de evitar o ceticismo epistemológico (James, Dewey). Em nenhum caso nos é dita coisa alguma a seu respeito, salvo que "simplesmente sabemos como é" ou que a razão (isto é, a necessidade de evitar dilemas filosóficos) a exige. Os monistas neutros gostam de sugerir que a filosofia descobriu, ou deveria procurar por um substrato subjacente, do mesmo modo como o cientista descobriu moléculas abaixo de elementos, átomos abaixo de moléculas e assim por diante. Mas na verdade não se descobre que a "substância neutra" que não é mental nem física tem quaisquer propriedades ou poderes próprios; simplesmente é postulada e depois esquecida (ou, o que dá no mesmo, destinada ao papel de *datum* inefável).[7] Essa tática não pode ajudar a lidar com a questão que os filósofos terrestres de inclinação rígida levantaram sobre os antipodianos: Eles têm sensações cruas ou não?

O problema sobre os antipodianos pode ser resumido assim:

7 Insistindo que os filósofos precisam fazer mais que isso, Cornelius Kampe sugeriu que a teoria da identidade mente-corpo fará sentido somente se proporcionarmos "uma estrutura teórica (ou uma ontologia para o idioma comum) de tal tipo que proporcione uma ligação para os dois fenômenos diversos cuja identidade é afirmada." Seu motivo para essa reanimação do monismo neutro é sua crença de que tirar sentido de uma teoria de identidade exige que "a distinção subjetivo-objetivo deve ser abandonada, como o deve o *status* privilegiado dos relatos introspectivos na primeira pessoa." Tal mudança, diz ele, iria "afetar drasticamente a lógica de nossa linguagem". Penso que Kampe está certo em que renunciar à distinção subjetivo-objetivo teria um efeito tão drástico, mas errado em pensar que renunciar ao acesso privilegiado o teria. Como penso que Sellars mostrou, e como tenho estado argumentando aqui, a distinção subjetivo-objetivo (a noção de "parece") pode muito bem continuar sem as noções de "mente", "propriedade fenomênica" etc. (Cf. Kampe, "Mind-Body Identity: A Question of Intelligibility" *Philosophical Studies* 25 [1974], pp. 63-67.)

1. É essencial às sensações cruas que sejam incorrigivelmente cognoscíveis

juntamente com

2. Não há nada sobre o que os antipodianos se acreditem incorrigíveis

parece deixar-nos ou com

3. Os antipodianos não têm sensações cruas

ou com

4. Os antipodianos não conhecem seu próprio conhecimento incorrigível

O problema com (3) é que os antipodianos têm comportamento, fisiologia e cultura muito semelhantes aos que temos. Além disso, podemos treinar crianças antipodianas a relatar sensações cruas e levá-las a serem incorrigíveis a respeito destas. Essas considerações voltam-nos para (4). Mas (4) soa tolo, e precisa ao menos ser suavizado para

4'. Os antipodianos não conhecem sua própria capacidade para o conhecimento incorrigível

que é um pouco estranho, mas ao menos tem alguns paralelos. (Comparemos com o fato de que "João XXIII teve que ser convencido com o argumento de sua própria infalibilidade sobre a sucessão ao papado.") Entretanto, se insistirmos em (4'), a ensinabilidade das crianças antipodianas parece deixar-nos no ar entre

5. Os antipodianos podem ser ensinados a reconhecer suas próprias sensações cruas

e

5'. Os antipodianos podem ser ensinados, graças à presença de concomitantes neurais de sensações cruas, a simular relatos de sensações cruas sem efetivamente terem nenhuma.

Poder-se-ia ter esperanças de resolver este novo dilema encontrando um antipodiano bilíngüe. Mas o bilíngüe não tem, "dentro",

conhecimento sobre os significados de expressões estrangeiras; simplesmente tem o mesmo tipo de teoria que o dicionarista tem. Consideremos um antipodiano adulto que chegou a aprender um idioma terrestre. Ele diz: "Estou com dor" ou, em antipodiano: "Minhas fibras-C estão disparando", dependendo do idioma em que estiver falando. Se um interlocutor terreno lhe disser que ele não está com dor realmente, ele fará notar que o comentário é uma enunciação desviante e alegará o acesso privilegiado. Quando interlocutores antipodianos lhe mostrarem que suas fibras-C não estão efetivamente disparando, ele dirá algo como: "Isso é engraçado; elas certamente parecem estar. Foi por isso que eu disse aos terrenos que estava com dor" ou talvez algo como: "Isso é engraçado; eu certamente tenho o que os terrenos chamam 'dor', e isso nunca acontece exceto quando minhas fibras-C estão disparando". É difícil ver que ele tenha alguma forte preferência por qualquer das locuções, e mais difícil ver que os filósofos poderiam fazer algo de uma preferência, caso ele tivesse uma. Mais uma vez, parecemos conduzidos à pergunta retórica: "Mas como se *sente* isso?" — à qual o antipodiano bilíngüe responde: "Sente-se como dor." Quando se pergunta a ele: "Não se sente também como fibras-C?", ele explica que não há conceito de "sentir" em antipodiano, de modo que não lhe ocorreria dizer que *sentiu* suas fibras-C disparando, embora por certo tenha percepção disso sempre que o fazem.

Se isso parece paradoxal, é presumivelmente porque pensamos que "percepção não-inferencial" e "sensação" são perfeitamente sinônimos. Mas destacar isso não ajuda em nada. Se os tratamos como sinônimos, então sem dúvida o antipodiano tem o conceito de um estado chamado "sentir", mas ainda não tem o conceito de "sensações" como objetos intencionais do conhecimento. O antipodiano tem o verbo, mas não o substantivo, por assim dizer. Um antipodiano conciliador pode notar que sua linguagem consegue exprimir a noção de "estado tal que alguém não pode estar enganado ao pensar que está nele" — ou seja, o estado de parecer a alguém que... —, mas ainda assim permanecer intrigado sobre se esses estados são o mesmo que as dores e outras sensações cruas que tanto interessam aos terrenos. Por um lado, parece ser tudo sobre o que *poderiam* estar falando, pois ele se lembra de ter aprendido a dizer "dor" quando e apenas quando suas fibras-C parecem estar disparando. Por outro

lado, os terrenos insistem que há uma diferença entre estar em um estado tal que parece a alguém que está... e ter uma sensação crua. O primeiro estado é uma posição epistêmica na direção de algo a respeito do que a dúvida é possível. O outro estado coloca a pessoa automaticamente numa posição epistêmica voltada para algo sobre o que a dúvida é impossível.

Assim o dilema parece apurar-se até isto: Devemos afirmar ou negar

6. Qualquer relato sobre como algo parece a alguém é o relato de uma sensação crua.

A única base para afirmá-lo parece ser o que é o corolário do inverso de (1), ou seja:

7. É essencial a qualquer coisa que seja incorrigivelmente cognoscível que a mesma seja uma sensação crua.

Mas (7) é apenas uma forma do princípio invocado acima pela objeção de Brandt-Campbell, ou seja:

(P) Sempre que fazemos um relato incorrigível sobre um estado de nós mesmos, deve haver uma propriedade junto à qual somos apresentados, que nos induz a fazer o relato;

e, nesse princípio, tudo se volta para a noção de "ser apresentado junto a" — uma noção que chama atenção diretamente de volta às metáforas do "Olho da Mente", "presença à consciência" e similares, que por sua vez são derivadas da imagem inicial do Espelho da Natureza — do conhecimento como um conjunto de representações imateriais. Se adotamos esse princípio, então, bastante estranhamente, não podemos mais ser céticos: os antipodianos automaticamente têm sensações cruas. *Devemos* escolher (5) de preferência a (5'). Uma vez que não contestamos que parece a algum antipodiano que seu estômago está com cólicas ou que suas fibras-C estão disparando, e uma vez que atribuímos incorrigibilidade a esses relatos, precisamos assegurar que ele tem algumas sensações cruas que são a "base" para as suas afirmações-de-que-parece, as quais ele poderia ser treinado a relatar aprendendo um vocabulário apropriado.

Mas isso significa, bastante paradoxalmente, que há uma espécie de behaviorismo vinculado ao próprio princípio que encarna a ima-

gem cartesiana do Olho da Mente — a própria imagem que foi freqüentemente acusada de levar ao "véu de idéias" e ao solipsismo. Deveríamos apenas ser capazes de sermos céticos e asseverar (5') — que a estimulação poderia ser tudo que os antipodianos poderiam fazer —, mantendo que, quando os antipodianos faziam afirmações-de-que-parece, eles não estavam realmente significando o que significávamos com elas, e que a derivação, em antipodiano, da expressão: "Você pode estar equivocado em dizer que parece a você que suas fibras-C estão disparando", não é suficiente para mostrar que os antipodianos têm qualquer conhecimento incorrigível.

Isto é, deveríamos ter que reconstruir o comportamento que inicialmente tomávamos por exibido, e basear nosso ceticismo sobre suas sensações cruas num ceticismo mais geral sobre sua possessão de conhecimento (ou de alguns tipos de conhecimento). Mas é difícil ver como poderíamos tornar plausível o ceticismo sobre isso, exceto por alguma convicção antecedente de que eles eram desprovidos de mente — uma convicção que *a fortiori* iria descartar as sensações cruas. Assim o ceticismo aqui terá que ser infundado e pirrônico.[8] Por outro lado, se negamos (6) — se desvinculamos parecer de ter estados mentais e abandonamos as imagens cartesianas —, então temos que encarar a possibilidade de que nós próprios nunca tivemos quaisquer sensações, quaisquer estados mentais, quaisquer mentes, qualquer Essência Especular. Esse paradoxo parece avassalador a ponto de conduzir-nos diretamente de volta a (P) e ao Espelho da Natureza.

Portanto o problema se reduz à escolha entre três possibilidades perturbadoras. Temos que, ou partilhar nossa Essência Especular com qualquer ser que pareça falar uma linguagem que contenha

8 Quero distinguir entre "mero" ceticismo, ou ceticismo pirrônico, e a forma especificamente "cartesiana" de ceticismo, que invoca o "véu de idéias" como uma justificação para uma atitude cética. O ceticismo "pirrônico", como irei usar o termo, diz simplesmente: "Nunca podemos estar certos; então como jamais poderemos saber?" O ceticismo do "véu de idéias", por outro lado, tem algo mais específico a dizer, como: "Dado que nunca teremos certeza sobre qualquer coisa exceto os conteúdos de nossas próprias mentes, como poderemos jamais justificar uma inferência a uma crença sobre todo o resto?" Para uma discussão sobre o entrelaçamento dessas duas formas de ceticismo, ver Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Nova York, 1964).

afirmações-de-que-parece, ou nos tornar céticos pirrônicos, ou ainda encarar a possibilidade de que essa essência nunca foi nossa. Se asseguramos (7) acima — a premissa que faz o ser uma sensação crua essencial para ser um objeto de conhecimento incorrigível —, devemos admitir ou (a) que a linguagem antipodiana, simplesmente em virtude de conter alguns relatos incorrigíveis, é sobre sensações cruas, ou (b) que nunca saberemos se os antipodianos falam uma linguagem simplesmente porque nunca saberemos se eles têm sensações cruas, ou (c) que o assunto todo das sensações cruas é uma farsa porque o exemplo dos antipodianos mostra que nós próprios nunca tivemos quaisquer sensações cruas.

Essas três possibilidades correspondem grosseiramente a três posições padrão na filosofia da mente — behaviorismo, ceticismo sobre outras mentes e materialismo. Antes de adotar qualquer uma das três, entretanto, sugiro que neguemos (7) e com ela (P). Isto é, sugiro que abandonemos a noção de que possuímos conhecimento incorrigível em virtude de uma relação especial com um tipo especial de objetos chamados "objetos mentais". Essa sugestão é um corolário do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Apresentarei esse ataque com maiores detalhes no capítulo IV, mas aqui apenas faço notar que esse mito é a noção de que relações epistêmicas tais como "conhecimento direto", ou "conhecimento incorrigível", ou "conhecimento certo" devem ser compreendidas por um modelo causal, paramecânico, como uma relação especial entre certos objetos e a mente humana, que viabiliza ao conhecimento ter lugar mais fácil, ou natural, ou rapidamente. Se pensamos em conhecimento incorrigível simplesmente como uma questão de prática social — de ausência de uma réplica normal em conversação normal, para certa afirmação de conhecimento —, então nenhum princípio como (7) ou (P) irá parecer plausível.

Nas últimas duas seções estive tratando o "objeto mental" como se fosse sinônimo de "objeto incorrigivelmente cognoscível" e, assim, ter uma mente como se fosse o mesmo que ter conhecimento incorrigível. Negligenciei a imaterialidade e a capacidade de abstrair, que foram discutidas no capítulo I, e a intencionalidade, que será discutida no capítulo IV. Minha escusa por fingir que a mente nada é senão um conjunto de sensações cruas incorrigivelmente introspectivas, e que sua essência é esse *status* epistêmico especial, é

o fato de que a mesma pretensão é corrente por toda a área chamada "filosofia da mente". Essa área da filosofia veio à existência nos trinta anos desde *The Concept of Mind*, de Ryle. O efeito desse livro foi fazer com que os temas sobre mentes e corpos se voltassem quase inteiramente para os casos que resistiam à tentativa lógica behaviorista do próprio Ryle de dissolver o dualismo cartesiano — explicitamente, para as sensações cruas. A discussão acerca das sensações, efetivada por Wittgenstein em *Philosophical Investigations*, parecia oferecer o mesmo tipo de tentativa de dissolução. Assim muitos filósofos tomaram como certo que "o problema mente-corpo" era a questão de se as sensações cruas poderiam ser encaradas como disposições a comportamentos. Assim, as únicas possibilidades pareciam ser aquelas que acabo de citar: (a) assegurar que Ryle e Wittgenstein estavam certos, e que não há quaisquer objetos mentais, (b) dizer que estavam errados, e que portanto o dualismo cartesiano permanece intacto, com o ceticismo sobre outras mentes como conseqüência natural, e (c) alguma forma de teoria de identidade mente-cérebro, de acordo com a qual Ryle e Wittgenstein estariam errados, mas através da qual Descartes não é justificado.

O efeito de estabelecer os temas desse modo é focalizar-se nas dores, enquanto se presta menos atenção ao lado da mente que é, ou deveria ser, de maior preocupação para a epistemologia — o lado das crenças e intenções. (O equilíbrio se modificou recentemente graças aos filósofos da mente que tentam estabelecer pontes com a psicologia empírica. Seu trabalho será discutido no capítulo V.) Mas ainda é o caso de que "o problema mente-corpo" é pensado primariamente como um problema a respeito de dores, e o ponto distintivo a respeito de dores é exatamente aquele mencionado por Kripke — que não parece haver nenhuma coisa como uma distinção aparência-realidade em relação ao nosso conhecimento delas. Com efeito, como tentei mostrar no capítulo I, este é apenas um entre vários "problemas mente-corpo", cada um dos quais contribuiu para a indistinta noção de que há algo especialmente misterioso a respeito do homem, que o torna capaz de conhecer, ou de certos tipos especiais de conhecimento.

Pelo restante deste capítulo, entretanto, tentarei apoiar minha afirmação de que devemos abandonar (P) e assim não ser nem dualistas, nem céticos, nem behavioristas, nem "teóricos da identidade". Não sei como argumentar diretamente contra (P), uma vez que a afirmação de que o conhecimento incorrigível é uma questão de ser apresentado a uma propriedade fenomênica não é tanto uma afirmação como a abreviação de toda uma teoria — um conjunto inteiro de termos e suposições centradas na imagem da mente como espelhando a natureza, e que conspiram para dar sentido à afirmação cartesiana de que a mente é naturalmente "dada" a si mesma. É essa própria imagem que deve ser colocada de lado, se pretendemos ver através da noção do século XVII de que podemos compreender e aperfeiçoar nosso conhecimento através da compreensão do funcionamento de nossa mente. Espero mostrar a diferença entre colocá-la de lado e adotar qualquer das posições que pressupõem essa imagem. Assim, o restante deste capítulo é dedicado ao behaviorismo, ao ceticismo e à teoria da identidade mente-corpo, numa tentativa de diferenciar minha posição de cada uma destas. Na seção que conclui este capítulo — "Materialismo sem identidade" — tento dizer algo mais positivo, mas essa tentativa precisa ser ligada com a discussão de outros "problemas mente-corpo" no capítulo I, de modo a parecer plausível.

4. *Behaviorismo*

Behaviorismo é a doutrina de que a conversa sobre "estados interiores" é simplesmente um modo abreviado, e talvez enganoso, de falar sobre disposições a comportar-se de determinadas maneiras. Na forma ryleana ou "lógica" — com a qual me ocuparei no que segue — sua doutrina central é que há uma conexão necessária entre a verdade de um relato de certa sensação crua e uma disposição a tal-e-tal comportamento. Um dos motivos para manter essa visão é um descrédito no que Ryle chamou de "espíritos em máquinas", a imagem cartesiana de pessoas; e outro é o desejo de prevenir o cético sobre outras mentes, a partir da colocação da questão de se a pessoa que se contorce no solo tem sensações do tipo que o próprio cético teria ao contorcer-se. Na visão lógica behaviorista, relatos de tais sensações devem ser tomados não em referência a entidades não-fí-

sicas, e talvez nem a nenhum tipo de entidades em absoluto, exceto a contorção ou a disposição a contorcer-se.

Essa doutrina foi atacada porque não parece haver meios de descrever a requerida disposição a comportar-se sem dar listas infinitamente longas de possíveis movimentos e ruídos. Também foi atacada com base em que qualquer "necessidade" que haja na área não é uma questão de "significado", mas simplesmente uma expressão do fato de que costumeiramente explicamos certo comportamento por referência a certos estados interiores — de modo que a necessidade não é mais "lingüística" ou "conceitual" do que aquela que conecta a vermelhidão da estufa com o fogo que há dentro. Finalmente, foi atacada como o tipo de paradoxo filosófico que apenas ocorreria a uma mente obcecada com o dogma instrumentalista ou verificacionista — uma mente que estivesse ansiosa por reduzir todos os inobserváveis a observáveis, de modo a evitar qualquer risco de acreditar em algo irreal.

Todas essas críticas são, penso, bastante justificadas. As colocações clássicas do behaviorismo lógico, com efeito, pressupõem apenas as distinções entre observação e teoria, e entre linguagem e fato; distinções às quais os filósofos, como argumentarei no capítulo IV, fariam bem em renunciar. Mas permanece a impressão de que o behaviorista está na pista de alguma coisa. Um ponto que ele tem a favor de si é que parece absurdo sugerir que poderíamos algum dia, após anos de conversação frutífera com os antipodianos, ter base para dizer; "Ah, nenhuma sensação crua; portanto nenhuma mente; portanto nenhuma linguagem e nem pessoas, afinal." A sugestão de que poderíamos encontrar-nos compelidos a dizer que eles não tinham nenhuma sensação crua nos faz perguntar se podemos sequer imaginar algo semelhante ao que seria tal compulsão. Também nos faz nos darmos conta de que mesmo se de algum modo fôssemos assim compelidos, provavelmente não chegaríamos às inferências sugeridas. Ao contrário, poderíamos começar a compartilhar da perplexidade dos antipodianos a respeito de por que nos havíamos preocupado tanto com essa questão. Começaríamos a apreciar a atitude enigmática que os antipodianos adotam em relação ao tópico todo — a mesma atitude com a qual os polinésios viam a preocupação dos missionários com a pergunta: "Serão eles descendentes de Shem ou de Ham?" O ponto forte dos behavioristas é que quanto

mais se tenta responder às perguntas dos filósofos de inclinação rígida: "Mentes ou nenhuma mente?", "Sensações cruas ou nenhuma sensação crua?", tanto mais elas parecem ficar despropositadas.

Mas esse belo ponto começa a andar mal assim que é colocado como tese sobre as "conexões necessárias" estabelecidas pela "análise de significados". A percepção de Ryle foi frustrada pela epistemologia positivista que herdou. Em vez de dizer que o conhecimento incorrigível era apenas uma questão de que práticas de justificação eram adotadas pelos pares de alguém (a posição que irei chamar "behaviorismo epistemológico" no capítulo IV), foi levado a dizer que certo tipo de comportamento formava uma condição necessária e suficiente para a imputação de sensações cruas, e que isso era um fato sobre "nossa linguagem". Ele confrontou-se então com um problema renitente. O fato de que nossa linguagem licenciava a inferência da presença de tais sensações tornava difícil, sem recair para o materialismo, a negação de que realmente havia entidades espirituais a relatar. Assim os dois motivos por trás do behaviorismo lógico entraram em conflito, uma vez que o desejo de encontrar uma barreira "lógica" ao ceticismo sobre outras mentes parece levar de volta para o dualismo. Pois se tomamos a noção de que uma dada prática lingüística, um dado traço de comportamento é suficiente (*pace* o cético) para mostrar a necessidade de sensações cruas no interior, em qualquer sentido que existam as sensações cruas, então parece necessário dizer que a nossa experiência conversacional com os antipodianos implica que eles tenham sensações cruas em qualquer sentido em que *nós* tenhamos sensações cruas. Isto é, parece necessário adotar a seguinte visão:

> (P') A capacidade de falar uma linguagem que inclui colocações-de-que-parece incorrigíveis implica a presença de sensações cruas em quem fala aquela linguagem, em qualquer sentido em que as sensações cruas estejam presentes em *nós*.

É fácil ridicularizar a noção de que fazendo algo chamado "análise de significados"[9] podemos descobrir a verdade de uma afirmação

9 Para um exemplo de tal ridículo, ver Hilary Putnam, "Brains and Behavior", em *Mind, Language and Reality*, vol. II (Cambridge, 1975).

como essa. Parece fácil dizer (com o cético) que poderíamos ter a capacidade sem as sensações. Mas é difícil, como Wittgenstein e Bouwsma deixaram claro, contar efetivamente uma história coerente sobre o que imaginamos. Apesar disso, (P') tem certa plausibilidade. A razão de que seja plausível é que é, novamente, um corolário de:

> (P) Sempre que fazemos um relato incorrigível sobre um estado de nós mesmos, deve haver uma propriedade junto à qual somos apresentados, que nos induz a fazer o relato —

um princípio vital para a imagem do Espelho da Natureza. É a imagem de acordo com a qual a "aparência" não é apenas crença equivocada, mas crença equivocada gerada por um mecanismo particular (uma coisa enganosa colocando-se diante do Olho da Mente) que faz a conexão entre comportamento e sensação crua parecer tão necessária. É a imagem de acordo com a qual três coisas são envolvidas quando se obtém algo errado (ou, por extensão, certo): a pessoa, o objeto sobre o qual está falando e a representação interior daquele objeto.

Ryle pensou que havia se esquivado dessa imagem, mas o fato de que foi incapaz disso é demonstrado por sua tentativa de mostrar, paradoxal e infrutiferamente, que não existiam coisas como relatos incorrigíveis. Ryle estava temeroso de que se houvesse tais relatos, então algo como (P) teria que ser verdadeiro, de modo a explicar a sua existência. Pois pensava que se houvesse algo como uma capacidade de fazer relatos não-inferenciais incorrigíveis sobre estados interiores, isso iria mostrar que alguém que nada soubesse sobre comportamento poderia saber tudo sobre estados interiores, e que portanto Descartes estava certo, afinal. Ele criticou corretamente a usual consideração cartesiana da introspecção como uma peça de "paraóptica", mas não tinha outra consideração disponível e, assim, foi empurrado para a impossível posição de ter que negar o fenômeno de acesso privilegiado como um todo. Dedicou o menos convincente capítulo de *The Concept of Mind* ("Self-Knowledge") à paradoxal afirmação de que "os tipos de coisas que posso descobrir sobre mim mesmo são os mesmos que os tipos de coisas que posso descobrir sobre outras pessoas, e os métodos de descobri-los são

praticamente os mesmos".[10] O resultado foi que muitos filósofos que concordavam que Ryle havia mostrado que crenças e desejos não eram estados interiores concordaram também em que ele havia deixado intocadas as sensações cruas, e que, portanto, ainda se deveria fazer uma escolha entre o dualismo e o materialismo.[11]

Para colocar em outras palavras o engano de Ryle, ele acreditava que se uma pessoa pudesse mostrar uma "conexão necessária" entre imputações de disposições comportamentais e imputações de estados internos, então teria mostrado que na realidade não havia quaisquer estados internos. Mas esse *non sequitur* instrumentalista pode ser evitado, como o pode (P), preservando-se o ponto anticético de que o comportamento dos antipodianos é de fato evidência suficiente para garantir a atribuição a eles de tanto ou de tão pouco de vida interior quanto nós mesmos possuímos. A inferência metafísica que o behaviorista é tentado a fazer — a inferência de que não há nenhuma Essência Especular por dentro — é, isoladamente, tão implausível quanto qualquer outra afirmação instrumentalista. (Com-

10 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Nova York, 1965), p. 155. A referência à "paraóptica" está à p. 159.

11 "Empiricism and the Philosophy of Mind", de Sellars (em *Science, Perception and Reality* [Londres e Nova York, 1963]), deu o primeiro passo além de Ryle. Sellars mostrou que mesmo que o comportamento como evidência de sensações cruas esteja "embutido na própria lógica" dos conceitos de sensações cruas, isso não significa que não possa haver nenhuma sensação crua; não mais que o ponto paralelo a respeito de macrofenômenos e microentidades dite as afirmações operacionalistas de que não pode haver quaisquer microentidades. Sellars disse ali o que Ryle deveria ter dito em seu capítulo sobre "Self-Knowledge", mas não o fez — ou seja, que o relatar introspectivo não era mais misterioso que qualquer outro relato não-inferencial, e que sua explicação não exigia o Mito do Dado (e assim não exigia a paraóptica). Infelizmente, entretanto, Sellars não chegou à conclusão de que, como diria Armstrong mais tarde, não havia nenhuma coisa como "acesso logicamente privilegiado", mas apenas "acesso empiricamente privilegiado" (Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* [Londres, 1968], p. 108). Esse ponto, que é vital à visão que estou apresentando neste livro, é sugerido por tudo que Sellars diz, mas foi necessário o ataque de Quine contra a distinção lógico-empírico para tornar possível dar a volta no *slogan* das "conexões logicamente necessárias" que Ryle embutiu na filosofia da mente. Como sugiro no capítulo IV, Sellars nunca foi realmente capaz de engolir a força plena do quineanismo, e infelizmente seu discurso sobre "a lógica própria desses conceitos" acompanhava a tradição ryleana.

pare-se: "Não há posítrons; há apenas disposições por parte dos elétrons a...", "Não há elétrons; há apenas disposições por parte dos objetos macroscópicos a...", "Não há objetos físicos; há apenas disposições por parte dos conteúdos de sentido a...") Despida de suas pretensões ao rigor, a posição behaviorista simplesmente se reduz a lembrar-nos de que a noção de sensação crua tem um papel no contexto de uma imagem que conecta certos tipos de comportamento (relatos introspectivos) com outros (relatos de objetos físicos); e isso em termos de uma certa imagem à qual se assemelham os seres humanos (não apenas suas mentes). O behaviorista está olhando para o papel social da noção de "dor" e não tentando esconder por trás dela a inefável qualidade fenomenológica que as dores têm. O cético precisa insistir que é essa qualidade — que apenas se conhece pela própria experiência — que conta. A razão pela qual o behaviorista continua tendendo à paradoxal posição metafísica de negar que há causas mentais não-disposicionais para as disposições comportamentais é colocada por Wittgenstein como segue:

> Como surge o problema filosófico sobre processos e estados mentais e sobre behaviorismo? — O primeiro passo é aquele que escapa completamente à observação. Falamos de processos e estados e deixamos sua natureza não-decidida. Algum dia talvez saberemos mais a seu respeito — pensamos. Mas isso é exatamente o que nos compromete com um modo particular de olhar para o assunto. Pois temos um conceito definido do que significa aprender a conhecer melhor um processo. (O movimento decisivo do truque de mágica foi feito, e era exatamente aquele que considerávamos bem inocente.)[12]

Alan Donagan proporciona uma interpretação admirável a essa passagem, dizendo que

> os cartesianos... transformaram os fatos gramaticais que resumimos na proposição: a sensação é não-disposicional e privada na

12 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Londres e Nova York, 1953), pte. I, seç. 308.

> ficção gramatical de que as sensações são estados ou processos num meio privado e, portanto, não-material.

Os behavioristas, por outro lado,

> seja movidos pela aridez de muita psicologia introspeccionista, pelas dificuldades filosóficas do cartesianismo, ou por outras considerações, começaram por negar que os processos cartesianos privados sequer existam em seu meio não-material.

Wittgenstein esclareceu o assunto, pensa Donagan, concedendo "que as sensações são os acompanhamentos privados não-disposicionais do comportamento pelo qual elas são naturalmente expressas", mas recusando-se a "reconhecer aqueles acompanhamentos como processos que podem ser nomeados e investigados independentemente das circunstâncias que os produzem, e ao comportamento pelo qual são naturalmente expressos".[13]

Penso que o expressivo relato de Donagan a respeito da dificuldade comum aos behavioristas e céticos dualistas sobre outras mentes está correto, mas que pode ser esclarecido e levado um passo adiante. A noção de "meio privado... não-material" é obscura porque sugere que temos uma noção do que se assemelha a ter uma Essência Especular — uma apreensão metafísica do que se assemelha à substância não-extensa — que é independente do critério epistêmico do mental. Se negligenciarmos essa noção e forçarmos a frase de Wittgenstein — "um conceito definido do que significa aprender a conhecer melhor um processo" —, podemos obter um diagnóstico do que Donagan chama os "erros opostos e complementares"[14] do behaviorismo e do cartesianismo, o qual evita a referência à natureza metafísica ("não-material", espiritual) das sensações cruas.

A premissa epistemológica básica de que ambas as escolas partilham, e que forma sua noção de "conhecer melhor", é a doutrina do Naturalmente Dado, que é:

13 Todas as quatro citações são de Alan Donagan, "Wittgenstein on Sensation", *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*, ed. George Pitcher (Nova York, 1966), p. 350.
14 *Ibid.*, p. 349.

O conhecimento é ou do tipo da entidade naturalmente adequada a estar imediatamente presente à consciência, ou de entidades cuja existência e propriedades são vinculadas por entidades do primeiro tipo (e que assim são "redutíveis" àquelas do primeiro tipo).

Os cartesianos pensavam que o único tipo de entidades naturalmente adequadas a estar diretamente presentes à consciência eram os estados mentais. Os behavioristas, em sua melhor fase epistemológica, pensavam que o único tipo de entidades diretamente presentes à consciência eram estados de objetos físicos. Os behavioristas orgulhavam-se por escapar de noções como nossa Essência Especular e Olho Interno, mas permaneciam fiéis à epistemologia cartesiana retendo a noção de um Olho de Mente que captava algumas coisas em primeira mão. A ciência, por essa visão, infere outras coisas vinculadas a entidades "rés-do-chão", e a filosofia então reduz novamente essas outras coisas. Os behavioristas renunciaram à noção de que "nada é mais bem conhecido à mente que ela própria", mas mantiveram a noção de que algumas coisas eram diretamente cognoscíveis e outras não, e o corolário metafísico de que apenas as primeiras eram "realmente reais".

Essa doutrina — de que o mais cognoscível era o mais real — que George Pitcher apelidou "Princípio Platônico",[15] acrescentada ao princípio do Naturalmente Dado, produziu seja uma redução idealística ou panpsiquística do físico ao mental, seja uma redução behaviorista ou materialista na outra direção. A escolha entre os dois tipos de redução depende, penso, não tanto de dificuldades da psicologia ou da filosofia, quanto da nossa noção geral sobre como é a sabedoria e, assim, de para o que serve a filosofia. Será isso enfatizar os aspectos do homem alcançados por métodos públicos de conversação comum e inquirição científica? Ou antes um senso pessoal e inarticulado de "algo muito mais profundamente interligado"? A escolha tem pouco a ver com o argumento filosófico ou com a imagem do Espelho da Natureza. Mas a imagem — e particularmente a metáfora do Olho Interno — serve igualmente bem aos propósitos de ambos os lados, razão pela qual o debate entre eles tem sido tão extensivo e tão inconclusivo. Ambos têm um sentido claro do que é mais bem conhecido, e conhecer um processo significa ou conhecê-lo *daquele* modo, ou então mostrar que "realmente nada é senão" alguma outra coisa que *é* conhecida daquele modo.

15 Cf. Pitcher, *Theory of Perception*, p. 23 e Platão, *República* 478B: "Assim, se o real é o objeto do conhecimento, então o objeto da crença deve ser algo diferente que o real."

Se olhamos para a controvérsia entre o behaviorista e o cético sobre outras mentes do ponto de vista antipodiano, a primeira coisa que percebemos é que não há lugar para o "Naturalmente Dado". Há, certamente, um lugar para a noção de "conhecimento direto". Este é simplesmente o conhecimento que se tem sem que seu possuidor tenha passado por qualquer inferência consciente. Mas não há nenhuma sugestão de que algumas entidades sejam especialmente bem talhadas para serem conhecidas por esse modo. O que conhecemos não-inferencialmente é uma questão de com o que acontece estarmos familiarizados. Algumas pessoas (aquelas que se sentam diante de câmaras de expansão) estão familiarizadas com, e fazem relatos não-inferenciais sobre partículas elementares. Outras estão familiarizadas com doenças de árvores e podem relatar "mais um caso de doença do olmo holandês" sem recorrer a quaisquer inferências. Todos os antipodianos estão familiarizados com os estados de seus nervos, e todos os terráqueos com suas sensações cruas. Os antipodianos não sugerem que haja algo suspeitosamente metafísico ou espiritual em relação a sensações cruas — eles apenas não vêem sentido em falar sobre tais coisas em vez de falar sobre nervos. E nem será de qualquer ajuda, é claro, se os terrenos explicarem que, talvez (colocando de lado a possibilidade de inferência inconsciente), embora qualquer coisa *possa* ser conhecida não-inferencialmente, não se depreende daí que qualquer coisa exceto certas entidades naturalmente adequadas possa ser conhecida *incorrigivelmente*. Pois os antipodianos não têm a noção de *entidades* conhecidas incorrigivelmente, mas apenas de *relatos* (afirmações-de-que-parece) que são incorrigíveis e que podem ser sobre *qualquer* tipo de entidade. Eles compreendem que os terrenos têm a primeira noção, mas ficam intrigados porque eles pensam que precisam dela; e isso embora possam ver como, na ignorância da neurologia, uma porção de noções estranhas poderia ter-se tornado corrente.

5. *Ceticismo sobre outras mentes*

Quando nos voltamos para o cético sobre outras mentes — a pessoa que enfatiza que pode haver estados interiores sem acompanhamentos comportamentais —, temos novamente uma intuição perfeitamente sã elevada ao paradoxo. A intuição sã é justamente que as sensações cruas são particulares tão válidos quanto mesas, ou arcanjos, ou elétrons — habitantes igualmente válidos do mundo, candidatos igualmente válidos ao *status* ontológico. A pergunta "Os antipodianos têm sensações cruas?" não é mais capciosa ou mais "metafísica" que a pergunta "Eles têm sangue?" ou "Eles têm senso moral?" Além disso temos, com efeito, um modo especial, superior de conhecimento sobre nossas próprias sensações cruas — temos acesso privilegiado a entidades privadas.

Esse bom ponto, entretanto, começa a tornar-se mau quando o princípio do Naturalmente Dado passa a sugerir que desde que, com efeito, as sensações cruas são tão bem conhecidas, devem ser entidades de um tipo muito especial — processos em um "meio não-material" privado, talvez. Torna-se mau, por assim dizer, quando se faz mais da Essência Especular do homem do que o fato de que o conhecimento do homem é um Espelho da Natureza, e quando surge a questão: "Que tipo de material, ou não-material, especial e maravilhoso poderia produzir esse espelhamento?" Não há nada errado, por assim dizer, em afirmar que as pessoas devem ser bem especiais para conhecer tanto mais do que as bestas do campo; até os antipodianos dizem o mesmo. Mas quando tentamos ir de

1. Conhecemos nossas mentes melhor do que conhecemos qualquer outra coisa

para

2. Poderíamos conhecer tudo sobre nossas mentes mesmo se não conhecêssemos mais nada

para

3. Saber se alguma coisa tem uma mente é uma questão de conhecê-la como ela conhece a si própria,

então nunca poderemos dizer por que não deveríamos ser solipsistas. A transição de (1) para (2), embora não necessária, é tornada natural pelo princípio do Naturalmente Dado e pela metáfora do Olho Interno. Pois se pensamos no olho simplesmente voltando-se para dentro e localizando uma sensação crua, o complexo inteiro de instituições sociais e manifestações comportamentais que rodeia os relatos de tais sensações cruas parece irrelevante. Exatamente porque é irrelevante, somos impelidos a mover-nos de (2) para (3) — tudo que jamais iremos saber sobre nossos semelhantes (se os temos), dizemos agora com tristeza, é seu comportamento e sua posição social. Nunca iremos saber como é por dentro para eles, se efetivamente há algum "por dentro" ali. O efeito disso é que paramos de pensar em nossos amigos e vizinhos como pessoas e começamos a pensar neles como cascas rodeando uma coisa misteriosa (a Essência Especular, o meio privado não-material) que apenas os filósofos profissionais, talvez, podem descrever, mas que sabemos (ou esperamos) estar ali. A noção de que a introspecção é um vislumbre de um outro reino ontológico não é (e aqui os wittgensteinanos estão bastante certos) algo que se torna óbvio quando atualmente fazemos alguma introspecção. Nenhuma sensação cheia de assombro por estar espiando o misterioso nos sobrevém quando voltamos o Olho da Mente para dentro. A noção de que o estamos fazendo é um produto das noções epistemológicas que nos permitem deslizar de (1) para (2) e para (3). Aqui, como em toda parte, a epistemologia precede a metafísica e nos atrai para ela.

Mas a estranheza artificial produzida por demasiada epistemologia não nos deveria levar (e aqui alguns wittgensteinianos estão bastante errados) a pensar que pode não haver absolutamente nada por dentro. Nem deveríamos pensar que nosso acesso privilegiado a nossos próprios estados mentais é um mistério que requer, seja a defesa metafísica, seja a destruição cética. A força da intuição sã original do cético pode ser despertada ao enfatizar-se esse último ponto. Pretendo fazê-lo lançando um olhar crítico aos argumentos wittgensteinianos de que as entidades mentais têm uma espécie de responsabilidade ontológica diminuída, e de que a noção inteira de entidades "privadas" e de acesso privilegiado para elas é algo equivocada. Strawson enfatizou que Wittgenstein tinha dois tipos distintos de "hostilidade" — um para com a privacidade e outro para com

o imediatismo. A última, penso eu, foi crucialmente importante, mas a primeira era inteiramente equivocada.[16]

Consideremos a famosa passagem em que Wittgenstein diz que uma sensação "não é um *algo*, mas também não é um *nada*! A conclusão foi apenas que um nada serviria exatamente tão bem quanto um algo sobre o qual nada poderia ser dito".[17] Isso dirige a atenção à coisa paradoxal a respeito da afirmação do cético — a insistência de que são as "qualidades especiais incomunicáveis, sentidas" dos estados internos o que importa. Mas se distinguirmos entre a afirmação de que

> Temos acesso privilegiado a nossas próprias dores

e a afirmação de que

> Sabemos em que estados mentais nos encontramos puramente em virtude de suas qualidades especiais, sentidas,

podemos evitar o paradoxo e deixar que uma sensação seja tanto um algo quanto uma mesa. A primeira afirmação diz apenas que não há modo melhor de descobrir que alguém está com dor do que lhe perguntando, e que nada pode colocar-se acima de seu próprio relato sincero. A outra diz que o mecanismo que torna esse privilégio possível é a inspeção das "propriedades fenomenológicas" de seus pró-

16 Cf. P. F. Strawson, "Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", na antologia citada na nota 13, p. 62. Argumentei em outra parte que podemos salvar as percepções epistemológicas de Wittgenstein, que se centram na impossibilidade de aprender o significado das palavras sem "encenação" antecedente, sem ver-nos apanhados numa hostilidade à privacidade que levou Wittgenstein aos limites do behaviorismo e alguns de seus seguidores além desses limites. Na visão que eu recomendaria, a crítica de Wittgenstein à "pura definição ostensiva" pode ser generalizada para a doutrina de Sellars de que não podemos conhecer o significado de uma palavra sem conhecer o significado de uma porção de outras, e assim ser usada para mostrar o que há de errado com a noção de Olho da Mente sem traçar quaisquer corolários metafísicos. Ver meus "Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability", *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), pp. 192-205, e "Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (1971), pp. 3-14.

17 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, pte. I, seç. 304.

prios estados mentais. Para passar da primeira afirmação para a segunda precisamos do modelo cartesiano de autoconhecimento como análogo a observação — a imagem do Olho Interno — e da noção de que cólicas estomacais, por exemplo, não são Naturalmente Dadas, do modo pelo qual o são as sensações produzidas por cólicas estomacais. Essa é a noção que, aplicada ao caso dos antipodianos, produz a noção de que eles não podem ter conhecimento direto de suas fibras-C, mas devem estar fazendo uma inferência "inconsciente" de "qualidades especiais, sentidas".

Se abandonamos a noção de que o único modo pelo qual podemos ter "conhecimento direto" de uma entidade é estando inteirados de suas "qualidades especiais, sentidas, incomunicáveis", então podemos ter acesso privilegiado sem paradoxo. Podemos abandonar essa noção se, com Wittgenstein, notamos que a não ser que houvesse algo como comportamento típico da dor, jamais seríamos capazes de ensinar a uma criança o significado de, por exemplo, "dor de dentes". Mais genericamente, podemos notar que o modo pelo qual a criança pré-lingüística sabe que tem uma dor é o modo pelo qual o acessório de troca de discos sabe que a haste está vazia, a planta a direção do sol e a ameba a temperatura da água. Mas esse modo não tem nenhuma conexão com o que o usuário da linguagem sabe quando sabe o que é dor — que é antes mental que física, tipicamente produzida por tecidos feridos etc. O engano que Wittgenstein expôs foi assumir que aprendemos o que é uma dor no segundo sentido ao cobrirmos de roupagem lingüística nosso conhecimento do que é a dor no primeiro sentido — vestindo de palavras nosso contato direto com qualidades especiais, sentidas, incomunicáveis (tornando-nos assim eternamente céticos em relação a se é a mesma qualidade incomunicável que está sendo mencionada quando nossos amigos usam a mesma palavra). A noção de que o conhecimento no primeiro sentido — o tipo manifestado por discriminação comportamental — é o "fundamento" (mais que simplesmente um possível antecedente causal) do conhecimento no segundo sentido é ele próprio mais um produto do modelo cartesiano. Pois enquanto se pensar que o Naturalmente Dado é conhecido por inteiro simplesmente por ser visto pelo Olho Interno, parecerá estranho sugerir que o comportamento e o ambiente, sobre os quais precisamos saber algo para *usar* a palavra "dor" na conversação ordinária, devem ter algo

a ver com o que a "dor" *significa*. A imagem do Olho Mental, combinada com a noção de que a linguagem consiste de nomes do Naturalmente Dado mais abreviações de critérios instrumentais para detectar a presença de todas as entidades não Naturalmente Dadas, produz ceticismo. Pois essas pressuposições garantem que os fatos sobre comportamento e ambiente, tão caros aos behavioristas e wittgensteinianos, devem parecer irrelevantes à "essência" da dor. Pois essa essência é simplesmente determinada pelo que é *nomeado*.[18]

Do ponto de vista antipodiano, a noção de "entidades privadas" — entidades sobre as quais apenas uma pessoa tem conhecimento incorrigível — é estranha, porém não incompreensível. Aparece aos antipodianos como clara, mas despropositada. O que *iria* aparecer-lhes como ininteligível é a noção de entidades tão privadas, por assim dizer, que o conhecimento das mesmas é não apenas privado como incomunicável. Essas, com efeito, eles poderiam dizer, não são absolutamente entidades. Contrariamente, a tentação wittgensteiniana de sugerir que as sensações têm algum tipo de existência intermediária entre nadas e algos — que elas "desligam-se" do mundo como os besouros-nas-caixas, da famosa analogia de Wittgenstein — provém da junção das noções de incorrigibilidade e incomunicabilidade. Se assimilamos as duas e nos damos conta das implicações céticas da incomunicabilidade, então seremos efetivamente céticos a respeito do acesso privilegiado a entidades privadas. Mas esse ceticismo não será do tipo do que têm os antipodianos. Eles são céticos porque pensam que tais entidades e tal acesso estão *de trop*, e não porque pensem que as noções a seu respeito são "confusões conceituais".

Os céticos tradicionais cartesianos sobre outras mentes são ainda

18 Poder-se-ia argumentar se as visões de Wittgenstein sobre sensações eram um corolário de suas visões sobre significado, ou se as visões epistemológicas refletidas nas primeiras vinculam sua filosofia da linguagem. Não penso que tal argumento seria frutífero. Como irei sugerir no capítulo VI, não há nenhuma razão particular para encarar a filosofia da linguagem como "prioritária" em relação a outras partes da filosofia. Não penso, particularmente, que disputas sobre a "teoria da referência" (que discuto na seção 4 do capítulo VI) ajudem a iluminar a questão que Kripke levanta sobre a essência da dor, na passagem citada na seção 2 deste capítulo. Questões sobre designação rígida deixam questões sobre a essência amplamente abertas.

de um terceiro tipo. Eles simplesmente têm dúvidas sobre se outras pessoas têm, por exemplo, dores. Esse ceticismo não é mais refutável nem mais interessante que o ceticismo sobre se a mesa existe quando não há ninguém para percebê-la. Afinal, é realmente possível que as mesas se desvaneçam quando não há ninguém por perto. É realmente possível que nossos companheiros sempre simulem comportamento de dor sem jamais terem quaisquer dores. É realmente possível que o mundo seja um tipo de lugar bem diferente do que imaginamos. Mas esse tipo de ceticismo nunca teria ocupado a atenção dos filósofos se não fosse pela noção do Naturalmente Dado e a conseqüente sugestão de que tudo (a mente de nosso amigo, assim como sua mesa e seu corpo) que não é um fragmento de nosso próprio Espelho Interno — uma parte de nossa própria Essência Especular — é apenas uma "colocação", "uma inferência", "uma construção" ou algo igualmente dúbio que requer, para sua defesa, a construção metafísica de sistemas (Descartes, Kant) ou descobertas sobre "nossa linguagem" (Russell, Ayer). Supostamente tais redescrições da realidade ou da linguagem devem mostrar que é *impossível* para o cético duvidar do que ele duvida, sem cometer algum formidável equívoco intelectual — "compreender equivocadamente a natureza da matéria" (Kant) ou "compreender equivocadamente a lógica de nossa linguagem" (Ayer). Mas não é impossível, é apenas despropositado, a não ser que seja dada alguma razão adicional para a dúvida, além daquela de que não se pode ter certeza.

Não deveríamos pensar que os filósofos do século XVII compreenderam equivocadamente a natureza da mente ao, por assim dizer, distorcerem sistematicamente a linguagem ordinária (Ryle). Nem deveríamos pensar que, desde que a ingênua metafísica do senso comum gera problemas céticos, precisamos substituí-la por, digamos, um monismo neutro (Espinosa), ou um panpsiquismo (Whitehead, Hartshorne), ou um materialismo (Smart). O século XVII não "compreendeu equivocadamente" o Espelho da Natureza ou o Olho Interno mais do que Aristóteles compreendeu equivocadamente o movimento natural ou Newton a gravidade. Eles dificilmente *poderiam* compreendê-lo equivocadamente, uma vez que o inventaram. A acusação de que esse conjunto de imagens inaugurou uma era da filosofia que se centrava no ceticismo epistemológico é suficientemente razoável, mas é importante ver que isso *não* ocor-

reu porque as outras mentes fossem de algum modo especialmente suscetíveis ao ceticismo. Elas não são mais suscetíveis que qualquer outra coisa que esteja fora da própria mente de alguém. O século XVII concedeu nova vida ao ceticismo por causa de sua epistemologia, não de sua filosofia da mente. Qualquer teoria que encare o conhecimento como exatidão da representação, e que afirme que somente se pode ter certeza racionalmente sobre representações, tornará o ceticismo inevitável.

A epistemologia do véu-de-idéias que tomou conta da filosofia no século XVII transformou em tradição cultural o ceticismo, e isso a partir de uma curiosidade acadêmica (ceticismo pirrônico) e de uma questão teológica concreta e local (a autoridade da igreja *versus* aquela do leitor individual das Escrituras).[19] Fê-lo dando origem a um novo gênero filosófico — o sistema que junta novamente sujeito e objeto. Essa reconciliação tem sido a meta do pensamento filosófico desde então. Ryle e Wittgenstein são enganosos quando dizem que deve haver algo de errado com a imagem do século XVII que nos manteve cativos, com base em que na vida ordinária não temos dificuldade em separar o que tem mente e o que não tem, nem em dizer se as mesas persistem quando fora de visão. É como se disséssemos que a imitação de Cristo não pode ser um ideal adequado porque na vida comum não temos dificuldade em reconhecer as amarras impostas ao amor pela prudência e pelo auto-interesse. As imagens que geram tradições filosóficas (e poéticas) não são passíveis de serem contempladas fora do estudo, assim como os conselhos de perfeição que a religião profere não são passíveis de serem notados durante os dias de semana. Se a filosofia é uma tentativa de ver como "as coisas, no sentido mais amplo do termo, estão unidas, no sentido mais amplo do termo", então irá sempre envolver a construção de imagens que terão problemas característicos, bem como gerar gêneros característicos de escritos. Pode-se desejar dizer, como eu, que a imagem do século XVII está desgastada — que a tradição que a inspirou perdeu sua vitalidade. Mas isso é um crítica bem diferente

19 Ver Popkin, *Scepticism from Erasmus to Descartes* e Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense-Perception* (Baltimore, 1964), para discussões dos vários fatores que contribuíram para a formação dessa tradição. Para uma interpretação mais radical, ver Jacques Maritain, *The Dream of Descartes* (Nova York, 1944).

de dizer que essa tradição compreendeu equivocadamente algo ou fracassou na resolução de um problema. O ceticismo e o principal gênero de filosofia moderna têm um relacionamento simbiótico. Vivem para a morte um do outro, e morrem para a vida um do outro. Dever-se-ia ver a filosofia nem como alcançando o sucesso por "responder ao cético", nem como feita fútil ao se perceber que não há nenhum caso cético a responder. A verdadeira história é mais complicada.

6. *Materialismo sem identidade mente-corpo*

Como o behaviorista e o cético sobre outras mentes, o materialista tem uma razoável intuição que se torna paradoxal quando colocada no vocabulário da tradição da qual é uma reação. Encorajado pela reflexão sobre os antipodianos, o materialista julga provável que a referência a microestruturas e processos neurológicos pode substituir a referência a estados mentais de curto prazo (sensações, pensamentos, imagens mentais) na explicação do comportamento humano. (Se for criterioso, não pensará o mesmo a respeito de crenças, desejos e outros estados mentais duradouros — e não incorrigivelmente cognoscíveis —, mas se contentará em encará-los como propriedades antes de pessoas que de mentes, à maneira de Ryle.) Não contente com essa plausível predição, entretanto, ele deseja dizer algo metafísico. A única coisa a ser dita parece ser que "os estados mentais nada são além de estados neurais". Mas isso soa paradoxal. Assim, ele tenta várias táticas para mitigar o paradoxo. Uma de tais táticas é dizer que a natureza da mente tem sido até o momento incompreendida, e que uma vez que a compreendamos corretamente veremos que não é paradoxal dizer que a mesma pode revelar-se como sendo o sistema nervoso. O behaviorismo é uma forma dessa tática, e é compatível com o materialismo no sentido de que a afirmação:

> Quando falamos sobre eventos mentais estamos na realidade falando sobre disposições comportamentais

embora não compatível com:

> Quando falamos sobre eventos mentais estamos na realidade falando sobre eventos neurais

é compatível com:

> Há, entretanto, outras coisas relevantes à predição e explicação do comportamento além dos inter-relacionamentos sistemáticos de disposições com eventos no mundo externo, e entre estas coisas estão os eventos neurais que às vezes causam a instalação de tais disposições.

Tem sido costumeiro em discussões recentes, entretanto, tomar o behaviorismo e o materialismo como dois modos bastante diferentes — suave e violento, respectivamente — de modificar a imagem da mente do século XVII. Nesse espírito, os materialistas se firmaram naquelas entidades mentais mais recalcitrantes às análises disposicionais de Ryle — as sensações cruas, os pensamentos passageiros, as imagens mentais — e tentaram mostrar que estas devem ser construídas, grosseiramente, como "seja o que for que *causa* a instalação de certo comportamento ou disposições comportamentais". Essa assim chamada análise tópica neutra da mente (feita especialmente por J. J. C. Smart e David Armstrong) encontra problemas, entretanto, com a distinção intuitiva entre "seja qual for o estado mental que causa a instalação..." e "seja qual for o estado físico que causa a instalação..." Para colocá-lo de outra forma, a intuição de que há alguma diferença entre materialismo e paralelismo nos faz sentir que há algo enganoso, ou ao menos incompleto em relatos de tópica neutra do que torna o mental mental. Ou, para colocá-lo de outro modo ainda, se nossa noção de mente é o que as análises tópicas neutras dizem ser, é muito difícil explicar a existência de um problema mente-corpo.[20] Podemos dizer que a falta de um relato neurológico bem minucioso promoveu a noção de que há algo distinto em relação à mente — de que esta deve ser algo espiritual —, mas essa tática simplesmente separa a noção tradicional em duas partes: o papel causal e a Essência Especular que se acredita desempenhar esse papel causal. As análises tópicas neutras não conseguem capturar, e não desejam capturar essa última. Mas parece mera dissimulação dividir nosso conceito de um "estado mental" em uma porção que é compatível com o materialismo e uma porção que não o é, e então dizer que apenas a primeira é "essencial" ao conceito.[21]

20 Ver, sobre esse ponto, M. C. Bradley, "Critical Notice" sobre *Philosophy and Scientific Realism*, de J. J. C. Smart, em *Australasian Journal of Philosophy* 42 (1964), pp. 262-283. Meu próprio trabalho "Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 399-424, começa com uma discussão desse ponto e foi inspirado pela resenha de Smart por Bradley.

Podemos colocar em perspectiva a tentativa de análises "tópicas neutras", encarando-a como um modo de contornar o seguinte argumento para o dualismo:

1. Algumas colocações da forma "Acabo de ter uma sensação de dor" são verdadeiras
2. Sensações de dor são eventos mentais
3. Processos neurais são eventos físicos
4. "Mental" e "físico" são predicados incompatíveis
5. Nenhuma sensação de dor é um evento neural
6. Existem alguns eventos não-físicos

Os ryleanos e alguns wittgensteinianos, considerando que a mentalidade consiste em acessibilidade ao acesso privilegiado, e indulgindo no que Strawson chama "uma hostilidade contra a privacidade", negam (2). Os panpsiquistas negaram (3).[22] Os materialistas "redutivos" tais como Smart e Armstrong, que oferecem análises "tópicas neutras" de termos mentalísticos, questionam (4). Os materialistas "eliminativos" como Feyerabend e Quine negam (1). Essa

21 Fazê-lo é o inverso da afirmação cartesiana de Kripke, de que a "qualidade fenomenológica imediata" da dor é essencial à mesma.

22 Hartshorne e Whitehead são talvez os exemplos mais claros na filosofia recente. Argumentei contra a versão de Whitehead para essa doutrina em "The Subjectivist Principle and the Lingüistic Turn", em *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Kline (Englewood Cliffs, N.J., 1963). Uma visão panpsiquista também é sugerida pela proposta de Thomas Nagel para uma "fenomenologia objetiva", que iria "permitir que questões sobre a base física da experiência assumam uma forma mais inteligível" ("What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review* 83 [1974], p. 449). Mas, tanto em Hartshorne como em Nagel, o panpsiquismo tende a fundir-se com o monismo neutro.

última posição afirma a vantagem sobre a versão "redutiva" de não ter que oferecer "análises" revisionárias de termos, não tendo assim que se envolver com termos dúbios como "significado" e "análise". Ela não diz que temos estado enganosamente chamando os processos neurais de "sensações", mas apenas que não há sensações. Também não diz que o significado do termo *sensação* pode ser analisado de modo a produzir resultados inesperados como a negativa de (4). É totalmente "quineano" e inteiramente anti-ryleano, no sentido em que aceita alegremente todas as coisas que o dualista gostaria de estabelecer como ditas pelo homem da rua, e apenas acrescenta: "Tanto pior para o homem da rua."

Essa posição parece estender a esperança de um sentido em que a afirmação metafísica do materialista, "Os estados mentais nada são além de estados neurais", possa ser comprada barato. Por agora, ela pode ser defendida sem necessidade de fazer nada tão laborioso ou tão obscuro quanto "análise filosófica". Podemos dizer que embora em um sentido simplesmente não haja sensações, em outro sentido o que as pessoas *chamavam* "sensações", ou seja, estados neurais, existe com efeito. A distinção de sentidos não é mais sofisticada do que quando dizemos que o céu não existe, mas que há algo que as pessoas chamam o céu (a aparência de um domo azul como resultado da luz do sol refratada) que existe (embora, como mostra a prevalência da objeção de Brandt-Campbell discutida na seção 2, a analogia não pode ser tão forçada a ponto de tornar um estado mental a "aparência" de um estado neural). Assim, parece como se o argumento acima para o dualismo pudesse ser manipulado dizendo-se que tudo a que o dualista tem direito é a seguinte premissa:

1'. Algumas colocações da forma "Acabo de ter uma sensação de dor" são tão propriamente tomadas como verdadeiras como "O céu está nublado" e "O sol está nascendo", mas nenhuma delas *é* verdadeira.

Se substituirmos (1) por (1') no argumento, então iremos substituir (2) pelo seguinte:

2'. Se existissem quaisquer sensações de dor, estas seriam eventos mentais

e então tirar a conclusão:

6'. As coisas que as pessoas têm chamado "sensações" são eventos físicos (e, especificamente, neurais).

Podemos então concluir que embora não haja quaisquer eventos mentais, as coisas que as pessoas chamavam eventos mentais são eventos físicos, mesmo apesar de "mental" e "físico" serem tão incompatíveis como "elevar-se acima do horizonte" e "permanecer imóvel".

Essa tentativa de uma versão barata da identidade de mentes e cérebros funcionará suficientemente bem se nos abstivermos de perguntas insistentes sobre critérios de identidade de referência, exatamente como as análises tópicas neutras funcionarão suficientemente bem se nos abstivermos de perguntas prementes sobre identidade de significado. Não penso, entretanto, que haja critérios para a identidade de cada um que sejam úteis em casos filosoficamente controversos. Assim, não penso que o "materialismo eliminativo" seja uma versão mais plausível da tese da identidade mente-cérebro do que o "materialismo redutivo". Quando tentamos tirar sentido de qualquer afirmação da forma "Não há realmente quaisquer Xs; aquilo sobre o que você tem falado não são senão Ys", sempre é possível objetar que (a) "X" refere-se a Xs, e (b) não podemos nos referir ao que não existe. Assim, para contornar essa crítica padrão, o materialista eliminativo teria que dizer, seja que "sensação" não se refere a sensações, mas a nada em absoluto, seja que "referir-se" no sentido de "falar sobre" não está sujeito a (b). Cada uma das linhas é defensável, e defendo a segunda discutindo a noção de referência em conexão com o assim chamado problema de mudança conceitual no capítulo VI, adiante. Mas uma vez que penso que as versões redutiva e eliminativa da teoria da identidade são ambas apenas tentativas desajeitadas de atirar no jargão filosófico corrente nossa reação natural a um encontro com os antipodianos, não penso que a diferença entre as duas deva ser forçada. Melhor, ambas deveriam ser abandonadas, e com elas a noção de "identidade mente-corpo". A reação própria à história antipodiana é adotar um materialismo que não seja uma teoria de identidade em *qualquer* sentido, e que assim evite a noção artificial de que devemos esperar por "uma teo-

ria da significação (ou referência) adequada" antes de decidir temas da filosofia da mente.[23]

Isso importa em dizer, mais uma vez, que o materialista deveria parar de reagir a histórias tais como essa sobre os antipodianos dizendo coisas metafísicas, e limitar-se a afirmações como: "Nenhum poder preditivo, ou explicativo, ou descritivo estaria perdido se tivéssemos falado antipodiano durante todas as nossas vidas". É despropositado perguntar se o fato de que os cerebroscópios corrigem os relatos antipodianos de estados interiores mostra que eles *não* são estados mentais, ou mostra antes que os estados mentais são na realidade estados neurais. É despropositado não apenas porque ninguém tem qualquer idéia de como resolver o assunto, mas porque nada se volta sobre isso. A sugestão de que ela *tem* uma resposta definida depende da noção pré-quineana de "condições necessárias e suficientes embutidas em nossa linguagem" para a aplicação dos termos "sensação", "mental" e similares, ou de algum essencialismo

23 Isso não é dizer que as controvérsias que rodeiam as formas redutiva e eliminativa da teoria da identidade tenham sido despropositadas. Pelo contrário, penso que foram muito úteis, e particularmente por causa de sua interação com questões da filosofia da linguagem. Mas penso que o desfecho dessa interação foi, primeiro, amparar a visão de Quine de que a noção de "mesmidade de significado" não pode ser invocada para solucionar problemas filosóficos onde a noção de "coextensivo" falhou; e, segundo, para mostrar que o sentido de "falar realmente sobre", usado em discussões como aquela sobre o materialismo, não está interessantemente conectada com a noção de referência de Frege (na qual não é possível referir-se ao que não existe). (O último ponto é discutido no capítulo VI.) Tendo adotado uma posição materialista eliminativa alguns anos atrás ("Mind-Body Identity, Privacy and Categories", *Review of Metaphysics* 19 [1965], pp. 25-54), fico muito agradecido às pessoas cujas críticas sobre esse artigo levaram-me por fim ao que espero ser uma compreensão mais clara dos temas. Estou especialmente em débito às publicações por, ou conversas com, Richard Bernstein, Eric Bush, David Coder, James Cornman, David Hiley, William Lycan, George Pappas, David Rosenthal, Steven Savitt e Richard Sikora. O leitor interessado em acompanhar as similaridades e diferenças entre o materialismo redutivo e o eliminativo poderia consultar Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971), Lycan e Pappas, "What Is Eliminative Materialism?", *Australasian Journal of Philosophy* 50 (1972), pp. 149-159, Bush, "Rorty Revisited", *Philosophical Studies* 25 (1974), pp. 33-42, e Hiley, "Is 'Eliminative Materialism' Materialism?", *Philosophy and Phenomenological Research* 38 (1978), pp. 325-337.

similar[24] Apenas um filósofo que tenha investido muito na noção de "*status* ontológico" precisaria se preocupar sobre se uma dor corrigivelmente relatável seria "realmente uma dor ou antes uma fibra-C estimulada".[25]

Se pararmos de fazer perguntas sobre o que conta e o que não conta como "mental", e em vez disso nos lembrarmos que a incorrigibilidade é tudo que está em questão nos enigmas sobre os antipodianos, então podemos ver o argumento para o dualismo, oferecido acima, como uma versão exageradamente dramatizada do seguinte argumento:

1. Algumas colocações da forma "Acabo de ter uma sensação de dor" são verdadeiras
2'. Sensações de dor são incorrigivelmente relatáveis
3'. Eventos neurais não são incorrigivelmente relatáveis
4'. Nada pode ser relatável, seja corrígivel ou incorrigivelmente

24 Invoquei, imprudentemente, tal noção em "Incorrigibility as the Mark of the Mental", citada na nota 20 acima. Concluí ali que o desenvolvimento do devido respeito pelos cerebroscópios significaria a descoberta de que nunca houve quaisquer eventos mentais. Mas isso está superdramatizado e tenta estabelecer uma diferença entre o materialismo eliminativo e o redutivo maior do que há realmente (como mostraram Lycan e Pappas). Fui ajudado a ver as falhas em minha visão anterior pela correspondência com David Coder relacionada a seu "The Fundamental Error of Central State Materialism", *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), pp. 289-298, e com David Rosenthal, relacionada a seu "Mentality and Neutrality", *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 386-415.

25 Mas isso não é dizer que os antipodianos não causariam um impacto à filosofia. O desaparecimento da psicologia como disciplina distinta da neurologia, e desenvolvimentos culturais similares, poderiam ao final livrar-nos da imagem do Espelho da Natureza muito mais efetivamente que as teorias de identidade dos filósofos. Fora da filosofia, haveria um pouco de "obscurecimento" no discurso ordinário (um pouco de "não saber *o que* dizer" quando o introspector sincero desafiasse o cerebroscópio), mas o senso comum, a linguagem e a cultura sobreviveram a confusões piores do que essa. Comparem-se, por exemplo, conversações entre juízes moralistas e psiquiatras que apresentam uma história de caso para mostrar que o termo "criminoso" está sendo inadequadamente aplicado ao comportamento do acusado. Ninguém a não ser um filósofo demasiadamente zeloso pensaria que há uma essência do "crime" determinada pelo exame, por exemplo, de "nossa linguagem" e capaz de resolver dilemas de juízes.

5. Nenhuma sensação de dor é um evento neural

Aqui a tentação de evitar (5) negando (1) é muito menor, pois (4') é mais facilmente criticado que (4). É difícil dizer que "mental" significa realmente "algo que poderia revelar-se físico", exatamente como é difícil dizer que "comportamento criminoso" significa realmente "comportamento que poderia revelar-se inocente". É por isso que tentativas detalhadas de análise tópica neutra, na esperança de negar (4), parecem condenadas por antecipação. Mas é relativamente fácil negar (4') e dizer que algo pode ser corrigivelmente relatável (por aqueles que conhecem neurologia) e incorrigivelmente relatável (pelos que não conhecem); tão fácil quanto dizer: "Algo pode antes ser tratado que punido (por aqueles que compreendem psicologia) e antes punido que tratado (pelos que não compreendem)." Pois nesses dois últimos exemplos estamos antes falando de práticas sociais que de "propriedades intrínsecas das entidades em questão" ou de "a lógica de nossa linguagem". É fácil imaginar práticas sociais diferentes em relação aos mesmos objetos, ações ou eventos, dependendo do grau de desenvolvimento intelectual e espiritual da cultura em questão (sendo estágios de desenvolvimento mais "elevados", *pace* Hegel, aqueles em que o Espírito é menos autoconsciente). Assim, ao negar (4') parecemos abrir caminho para negar (5) e dizer que "sensação" e "processo mental" são simplesmente dois modos de falar sobre a mesma coisa.

Tendo anteriormente coberto de desdém tanto os monistas neutros quanto os teóricos da identidade, posso agora estar parecendo insinuar-me em seu terreno. Pois agora surge a pergunta: Dois modos de falar sobre *o quê*? Algo mental ou algo físico? Mas aqui, penso, devemos resistir ao nosso impulso metafísico natural e *não* responder: "Uma terceira coisa, da qual tanto a mentalidade como a fisicalidade são aspectos." Nesse ponto seria melhor abandonar a argumentação e recair no sarcasmo, colocando perguntas retóricas como: "O que é esse contraste mental-físico, de qualquer modo? Quem foi que disse que qualquer coisa que alguém mencionasse tinha que cair em um ou outro de dois (ou meia-dúzia) reinos ontológicos?" Mas essa tática parece pouco engenhosa, já que parece óbvio (uma vez que os departamentos de psicologia parem de fazer experimentos com questionários e demonstrações de *slides* e simplesmente façam tudo com cerebroscópios) que o "físico" triunfou de algum modo.

Mas sobre o que ele triunfou? O mental? O que era isso? A prática de fazer relatos incorrigíveis sobre certo estado de uma pessoa? Parece uma coisa pequena demais para contar como uma revolução intelectual. Talvez, então, tenha triunfado sobre a convicção do intelectual sentimental de que houvesse um reino interior privado no qual a publicidade, os "métodos científicos" e a sociedade não podiam penetrar. Mas isso não está correto também. O segredo no coração do poeta permanece desconhecido para a polícia secreta, apesar de sua capacidade de predizer cada um de seus pensamentos, manifestações e movimentos através da monitoração do cerebroscópio que ele deve usar dia e noite. Podemos saber que pensamentos passam pela mente de um homem sem compreendê-los. Nossa singularidade inviolável reside em nossa capacidade poética de dizer coisas únicas e obscuras, não em nossa capacidade de dizer coisas óbvias apenas a nós mesmos.

A dificuldade real que encontramos aqui é, mais uma vez, que estamos tentando colocar de lado a imagem do homem como possuidor de uma Essência Especular, adequada a espelhar a natureza com uma das mãos enquanto se agarra a ela com a outra. Se jamais pudéssemos abandonar todo o aglomerado de imagens que os antipodianos não partilham conosco, não seríamos capazes de inferir que a matéria houvesse triunfado sobre o espírito, a ciência sobre a privacidade ou qualquer coisa sobre qualquer outra coisa. Esses opostos em guerra são noções que não fazem sentido fora de um aglomerado de imagens herdadas do campo do século XVII terreno. Ninguém exceto os filósofos, que são obrigados profissionalmente a levar essas imagens a sério, ficará escandalizado se as pessoas começarem a dizer: "A máquina disse-me que realmente não doía — apenas, que parecia doer horrivelmente." Os filósofos estão envolvidos demais com noções como "*status* ontológico" para encarar tais desenvolvimentos irrefletidamente, mas nenhuma outra parte da cultura está. (Consideremos o fato de que *apenas* os filósofos permanecem perplexos sobre como uma pessoa pode ter motivos e desejos inconscientes.) Apenas a noção de que a filosofia deveria proporcionar uma matriz permanente de categorias, em que cada descoberta empírica e desenvolvimento cultural possíveis pudessem ser enquadra-

dos sem esforço, impele-nos a fazer perguntas irrespondíveis como: "Isso significaria que não existiram mentes?", "Estivemos errados sobre a natureza da mente?", "Estariam os antipodianos corretos ao dizer 'Nunca houve qualquer dessas coisas que vocês chamaram "sensações cruas"'?"

Finalmente, a mesma concepção ultra-ambiciosa da filosofia, derivando do mesmo conjunto de imagens do século XVII, é responsável pelos temores dos materialistas de que a não ser que a localização cerebral e a "análise filosófica" cooperem para "identificar" a mente e o corpo, "a unidade da ciência" está ameaçada. Se seguimos Sellars ao dizer que a ciência é a medida de todas as coisas, então não devemos nos preocupar quanto à localização cerebral terminar se revelando um malogro, muito menos quanto às "análises" materialistas de nosso vocabulário mentalístico cotidiano sucumbirem a contra-exemplos. Não devemos interpretar cada falha como mostrando que a ciência tem estado durante todo o tempo cavalgando sobre dois cavalos — um sólido e outro fantasmal — que podem começar a galopar a qualquer momento, afastando-se em direções opostas. O fracasso da ciência em deslindar como o cérebro funciona não trará mais perigo à "unidade" da ciência que seu fracasso em explicar a mononucleose, ou a migração das borboletas, ou os ciclos do mercado de ações. Mesmo que se verifique que os neurônios se "desviam" — golpeados por forças até então desconhecidas para a ciência —, Descartes não seria vingado. Pensar de outro modo é cometer a falácia de *omne ignotum pro spectro* — tomar tudo o que não se pode compreender por espectros, algo que se sabe de antemão estar além do alcance da ciência, e que deve por isso ser desesperadamente repassado para a filosofia.[26] Se não pensamos na filosofia como proporcionando uma estrutura ontológica permanente para qualquer resultado científico possível (consistindo, por exemplo, de categorias como "mental" e "físico"), não devemos pensar no fracasso da ciência como uma vingança de Descartes mais do que encaramos o fracasso da ciência em explicar a origem da primeira célula viva como uma vingança de Aquino. Se os neurônios se desviam, ou se o cérebro funciona holisticamente em lugar de atomisticamente, isso não ajuda a mostrar que temos, afinal, idéias claras e distintas de "o mental" e "o físico". Essas assim chamadas categorias ontológicas são simplesmente os modos de embalar noções deveras heterogêneas, de fontes históricas deveras heterogêneas, que eram convenientes aos propósitos do próprio Descartes. Mas os seus propósitos não são os nossos. Os filósofos não devem pensar em seu conglomerado artificial como se fosse uma descoberta de algo pré-existente — uma descoberta que, por "intuitiva", ou "conceitual", ou "categórica", estabelece parâmetros permanentes para a ciência e a filosofia.

26 Esse ponto pode ser colocado um pouco mais precisamente usando a distinção de Meehl e Sellars entre "físico$_1$" ("um evento ou entidade é físico$_1$ se pertence à rede de espaço-tempo") e "físico$_2$" ("um evento ou entidade é físico$_2$ se é definível em termos de elementos teóricos primitivos adequados a descrever completamente os estados efetivos, embora não necessariamente as potencialidades do universo antes do aparecimento da vida"). Essa distinção (traçada em "The Concept of Emergence", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, I [1956], p. 252) pode ser multiplicada para distinguir "físico$_1$" de sentidos apropriados de "físico$_n$", definidos em termos de "o universo antes do aparecimento do comportamento lingüístico" ("...de ação intencional", "de crenças e desejos" etc.). Para qualquer de tais distinções, o ponto a ser enfatizado é que o fracasso da ciência em explicar algo em termos de entidades físicas$_n$ (para *n* maior que *1*) *nada* faz para mostrar que a explicação deve ser em termos de entidades não-físicas$_1$. O ponto recebe um bom uso por Geoffrey Hellman e Frank Thompson em "Physicalism: Ontology, Determination and Reduction", *Journal of Philosophy* 72 (1975), pp. 551-564, e "Physicalist Materialism", *Nous* 11 (1977), pp. 309-346. Sua versão de "materialismo sem identidade" deveria ser comparada com a de Davidson em "Mental Events" (discutido no capítulo IV, adiante).

7. *Epistemologia e "a filosofia da mente"*

Espero que os dois capítulos sobre o "problema mente-corpo" que o leitor acaba de ler o tenham persuadido ao menos dos seguintes pontos:

> A não ser que estejamos querendo reanimar as noções platônica e aristotélica sobre apreender universais, não devemos pensar que o conhecimento de verdades gerais é tornado possível por algum

ingrediente especial, metafisicamente distinto, nos seres humanos.

A não ser que estejamos querendo reanimar o uso algo desajeitado e inconsistente, no século XVII, da noção aristotélica de "substância", não devemos dar sentido à noção de dois reinos ontológicos — o mental e o físico.

A não ser que estejamos querendo afirmar o que chamei Princípio (P) — resumidamente, a afirmação de que uma propriedade metafísica distinta da "presença à consciência" baseia alguns de nossos relatos não-inferenciais de nossos estados —, não devemos ser capazes de usar a noção de "entidades cuja aparência exaure sua realidade" para apoiar a distinção mental-física.

A noção de que há um problema a respeito de mente e corpo, originou-se na tentativa do século XVII de fazer de "a mente" uma esfera autocontinente de inquirição. A idéia era oferecer um relato paramecânico dos processos mentais que, de algum modo, iriam subscrever algumas afirmações de conhecimento e desaprovar outras afirmações. O paradigma da "virada epistemológica" realizada pela filosofia no século XVII era o que Kant chamou "a fisiologia da compreensão humana do celebrado Sr. Locke" — um relato causal de processos mentais que se supõe criticar e justificar afirmações de conhecimento. Dar corpo a essa noção exigiu a substituição cartesiana do problema antigo e medieval da razão pelo moderno problema da consciência. Se o que estive dizendo nestes dois capítulos está certo, a persistência de noções como "problema mente-corpo" e "a filosofia da mente" é devida à persistência da noção de que há alguma ligação entre as mais antigas noções de razão ou pessoalidade e a noção cartesiana de consciência. A parte II deste livro tenta dissolver a visão moderna do problema da razão — a noção de que há um problema a respeito da possibilidade ou extensão da representação acurada que é o objeto de uma disciplina chamada "epistemologia". À medida que sucede, essa tentativa nos liberta da noção do conhecimento humano como uma combinação de representações em um Espelho da Natureza, e assim reforça a afirmação da parte I de que podemos passar sem a noção de nossa Essência Especular. Se o conhecimento não é uma questão de precisão de representações, em qualquer sentido a não ser o mais trivial e não-problemático, então não precisamos de espelho interno, e assim não há nenhum mistério concernindo à relação desse espelho com nossas partes mais grosseiras.

Mesmo se os problemas de consciência e razão forem ambos dissolvidos, entretanto, aquele da pessoalidade poderia parecer permanecer intato, uma vez que essa noção se apóia em nossas intuições morais, intuições que parecem inadequadas para ser meramente os resultados de tentativas erroneamente orientadas, da Grécia e do século XVII, de construir modelos de conhecimento ou da mente. O que tange à discussão da pessoalidade neste livro encontra-se na parte III, em conexão com a noção de "filosofia". Ali tento mostrar como o projeto peculiarmente filosófico de selecionar que entidades são pessoas e, portanto, possuem dignidade moral, na base de algum "critério objetivo" — por exemplo, sua possessão de uma Essência Especular — é uma confusão entre, *grosso modo*, ciência e ética. A parte III tenta sugerir um modo de encarar nossa consciência moral que evita essa idéia.

As partes II e III, assim, retomam as noções que enumerei no capítulo I, seção 3, como "marcas do mental", mas não discuti na parte I. Elas sugerem modos de lidar com essas noções — por exemplo, intencionalidade, dignidade moral —, uma vez que a noção de um ingrediente mental especial — nossa Essência Especular — é abandonada. Assim, espero que algumas das dúvidas que emergiram na mente do leitor no curso da parte I, e algumas das questões que podem ter ficado pendentes, sejam resolvidas no restante do livro.

PARTE DOIS

Espelhamento

CAPÍTULO III

A idéia de uma "teoria do conhecimento"

1. *A epistemologia e a auto-imagem da filosofia*

A noção de que há uma disciplina autônoma chamada "filosofia", distinta de e exercendo julgamento sobre tanto religião como ciência, é de origem bastante recente. Quando Descartes e Hobbes denunciaram "a filosofia das escolas", não pensavam em si mesmos como instituindo uma espécie nova e melhor de filosofia — uma teoria do conhecimento melhor, uma metafísica melhor ou uma ética melhor. Tais distinções entre "campos da filosofia" ainda não estavam traçadas. Ainda não estava à mão a própria idéia de "filosofia", no sentido em que tem sido entendida desde que o tema ficou padronizado como acadêmico, no século XIX. Olhando para trás, vemos Descartes e Hobbes como "iniciando a filosofia moderna", mas pensando em seu próprio papel cultural em termos do que Lecky iria chamar "a guerra entre a ciência e a teologia". Lutavam (embora discretamente) para tornar o mundo intelectual seguro para Copérnico e Galileu. Não pensavam em si mesmos como oferecendo "sistemas filosóficos", mas como contribuindo para o florescimento da pesquisa em matemática e mecânica, assim como liberando a vida intelectual das instituições eclesiásticas. Hobbes definiu a "filosofia" como "tal conhecimento dos efeitos das aparências, como o que adquirimos por um raciocínio verdadeiro a partir do conheci-

mento que temos previamente das suas causas de geração".[1] Ele não tinha nenhum desejo de distinguir o que estava fazendo de alguma outra coisa chamada "ciência". Não foi senão depois de Kant que nossa moderna distinção filosofia-ciência entrou em vigor. Até que o poder das igrejas sobre a ciência e a erudição fosse quebrado, as energias dos homens em que hoje pensamos como "filósofos" eram dirigidas no sentido de demarcar suas atividades em relação à religião. Foi apenas depois que essa batalha foi ganha que a questão da separação das ciências pôde surgir.

A conseqüente demarcação da filosofia em relação à ciência foi tornada possível pela noção de que o cerne da filosofia era a "teoria do conhecimento", uma teoria distinta das ciências porque era seu *fundamento*. Agora retraçamos essa noção pelo menos até as *Meditações* de Descartes e *De Emendatione Intellectus*, de Espinosa, mas a mesma não adquiriu autoconsciência até Kant. Ela não foi incorporada à estrutura das instituições acadêmicas e às autodescrições imutáveis e irrefletidas dos professores de filosofia senão quando o século XIX já ia bem adiantado. Sem essa idéia de uma "teoria do conhecimento" é difícil imaginar o que poderia ter sido a "filosofia" na era da ciência moderna. A metafísica — considerada como a descrição de como os céus e a terra são reunidos — teria sido desbancada pela física. A secularização do pensamento moral, que foi a preocupação dominante dos intelectuais europeus nos séculos XVII e XVIII, não era então encarada como a busca de um novo fundamento metafísico para tomar o lugar da metafísica teística. Kant, entretanto, conseguiu transformar a antiga noção da filosofia — a metafísica como "rainha das ciências", por causa de sua preocupação com o que era mais universal e menos material — na noção de uma disciplina "mais básica" — uma disciplina *fundamental*. A filosofia tornou-se "primária" não mais no sentido de "mais elevada", mas no sentido de "subjacente". Uma vez que Kant havia escrito, os historiadores da filosofia puderam colocar os pensadores dos séculos XVII e XVIII em posição de terem tentado responder à pergunta: "Como nosso conhecimento é possível?" e mesmo projetar essa pergunta de volta sobre os antigos.[2]

1 Thomas Hobbes, *De Corpore*, cap. I, seç. 2.

2 Sobre a diferença entre histórias da filosofia escritas antes e depois de

Essa imagem kantiana da filosofia como centrada na epistemologia, entretanto, obteve aceitação geral apenas depois que Hegel e o idealismo especulativo haviam cessado de dominar o cenário intelectual na Alemanha. Foi apenas depois que pessoas como Zeller começaram a dizer que era tempo de parar de erigir sistemas e encetar o paciente trabalho de selecionar o "dado" das "adições subjetivas" feitas pela mente para que a filosofia pudesse ser completamente profissionalizada.[3] O movimento "de volta a Kant" dos anos

Kant, ver Maurice Mandelbaum, "On the Historiography of Philosophy", *Philosophy Reseach Archives*, vol. II (1976); o artigo de John Passmore "Historiography of Philosophy", na *The Encyclopedia of Philosophy*" (Nova York, 1967); Lucien Braun, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie* (Paris, 1973), esp. cap. 5; Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie* (Paris, 1868), douzième leçon, "Des Historiens de la Philosophie". Diz Mandelbaum (p. 713) sobre a freqüência com que o conceito da história da filosofia foi discutido na última década do século XVIII na Alemanha: "Acredito que seja o caso — embora minha documentação seja insuficiente para fazer disso mais que uma conjetura — que essa discussão deve ter sido instigada através do impacto da obra de Kant naquele período: pelo sentido de que seu sistema era a um só tempo um fim e um novo princípio." Todos esses escritores enfatizam o contraste entre a *Historia Critica Philosophiae*, de Brucker, de 1742-1767, e as histórias de Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791-1797) e de Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, 1789-1819). Brucker dedica cerca de um décimo de seu espaço aos "filósofos sincréticos" modernos (isto é, aqueles que não se enquadram em uma das escolas antigas) e inclui (ao lado da seqüência agora padrão consistindo de Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa etc.) cerca de vinte e poucas outras figuras (por exemplo, Maquiavel, Kepler, Boyle). Estas são excluídas da consideração por Tiedemann, que origina a curta lista canônica dos "grandes filósofos modernos". Tennemann conta-nos que "a história da filosofia é a exibição dos sucessivos estágios no desenvolvimento da filosofia, a exibição das lutas da Razão para realizar a idéia de uma ciência das bases e leis últimas da Natureza e da Liberdade", tendo previamente nos dito que a razão começa com a faculdade de "unificar a multiplicidade de representações" e continua a partir daí até a unificação última do pensamento científico. (*Geschichte der Philosophie*, vol. I, Leipzig, 1798, pp. xxix, xxvi.) Sua história da filosofia já tem a qualidade "dramática" que associamos com a de Hegel. Ele nos dá tanto um cânon daqueles que devem ser contados como filósofos, baseado em com que proximidade seu trabalho pode ser considerado como assemelhado ao de Kant, quanto a noção de progresso em filosofia desde os antigos até os modernos.

3 Cf. Edouard Zeller, "Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie", *in Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung (Leipzig, 1877), p. 495.

1860 na Alemanha foi também um movimento de "começemos a trabalhar" — um modo de separar a disciplina não-empírica autônoma da filosofia, por um lado da ideologia e por outro da emergente ciência da psicologia empírica. A imagem de "epistemologia-e-metafísica" como "o centro da filosofia" (e da "metafísica" como algo antes emergindo da epistemologia que vice-versa), que foi estabelecida pelos neokantianos, é aquela embutida nos *curricula* de filosofia hoje.[4]

A própria expressão *teoria do conhecimento* só se tornou corrente e ganhou respeitabilidade depois que Hegel ficou rançoso. A primeira geração de admiradores de Kant usou *Vernunftkritik* como um rótulo oportuno para "o que Kant fez", e as palavras *Erkenntnislehre* e *Erkenntnistheorie* foram inventadas um pouco mais tarde (em 1808 e 1832 respectivamente).[5] Mas Hegel e a construção de siste-

O ensaio de Zeller é parte de uma longa seqüência desde Kant, que anuncia que o tempo do amador filosófico acabou e que agora os profissionais estão no comando. Para uma versão posterior, ver G. J. Warnock, *English Philosophy Since 1900* (Londres, 1958), p. 171: "...a filosofia apenas bem recentemente adquiriu *status* profissional" e p. 172: "...foi apenas bem recentemente que o assunto tema, ou melhor, as tarefas da filosofia vieram a ser claramente distinguidas daquelas de outras disciplinas". (Warnock está falando do período 1900-1958.) Nada sei sobre o primeiro aparecimento de tais afirmações, mas noto o uso, por Ernst Reinhold, do termo *Philosophen von Profession* em contraste com *alle wissenschaftlich Gebildete* para os quais seu *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie* é endereçado. (*Handbuch...*, Erster Theil, 1828, p. v.) A *Einleitung* à história de Reinhold é útil para confirmar a afirmação de Mandelbaum (cf. nota 2 acima) sobre a relação do pensamento kantiano à substituição das "crônicas das opiniões dos filósofos" pela "história da filosofia" no sentido moderno.

4 Como argumentarei em maiores detalhes adiante, especialmente no capítulo VI, a noção contemporânea de filosofia da linguagem como "primeira filosofia" não é tanto uma mudança em relação à afirmação mais antiga de que a epistemologia era a "primeira", como uma variação menor sobre esta. A afirmação central da filosofia desde Kant tem sido que o que precisava de explicação era a "possibilidade de representar a realidade"; e para esse projeto a diferença entre representações mentais e lingüísticas é relativamente desimportante.

5 Cf. Hans Vaihinger, "Über den Ursprung des Wortes 'Erkenntnistheorie'", *Philosophische Monatshefte*, vol. XII (Leipzig, 1876), pp. 84-90, sobre a história do termo. Vaihinger apresenta a visão, da qual muitos neokantianos pareciam compartilhar, e que estou adotando aqui, de que Locke foi o primeiro a "ter uma consciência clara de que toda discussão metafísica e ética

mas idealistas haviam então intervindo para obscurecer a questão: "Qual é a relação da filosofia com outras disciplinas?" O hegelianismo produziu uma imagem da filosofia como disciplina que de algum modo tanto completava como engolia as outras disciplinas, em vez de as *basear*. Também tornou a filosofia demasiadamente popular, interessante e importante para que fosse propriamente profissional; desafiava os professores de filosofia a incorporarem o Espírito do Mundo em vez de simplesmente prosseguirem com seu *Fach*. O ensaio de Zeller, que (de acordo com Mauthner) "primeiro elevou o termo '*Erkenntnistheorie*' à sua presente dignidade acadêmica",[6] termina por dizer que aqueles que acreditam que podemos tecer todas as teorias a partir de nosso próprio espírito podem continuar com Hegel, mas qualquer pessoa mais sã deveria reconhecer que a tarefa própria da filosofia (uma vez que a noção da coisa-em-si e, portanto, as tentações de idealismo são rejeitadas) é estabelecer a objetividade das afirmações de conhecimento feitas nas várias disciplinas empíricas. Isso será feito pela apropriação das contribuições *a priori* trazidas para serem mantidas na percepção.[7]

A *Erkenntnistheorie* aparece assim, em 1862, como uma saída tanto do "idealismo" como da "especulação". Quinze anos mais tarde Zeller nota que não há mais qualquer necessidade de apontar o papel próprio da *Erkenntnistheorie*, uma vez que esta é agora comumente aceita, especialmente por "nossos colegas mais jovens".[8] Passados ainda mais trinta anos, William James iria deplorar "o tempe-

deve ser precedida por investigações epistemológicas", e de que o que Descartes e Espinosa haviam dito de acordo com essas linhas era meramente ocasional e não-sistemático (p. 84). Estou em dívida, pela referência a Vaihinger (assim como por outras referências e por muitas idéias esclarecedoras) a um trabalho não-publicado de Ian Hacking sobre o surgimento da epistemologia como disciplina.

6 Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (Munique e Leipzig, 1910), s.v. "Erkenntnistheorie", vol. I, p. 296: "*ein ausschliesslich deutscher Ausdruck, von Reinhold der Sohne (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Würde promoviert*". A mesma afirmação a favor de Zeller é feita por Vaihinger, "Wortes 'Erkenntnistheorie'", p. 89. O artigo de Vaihinger é ao mesmo tempo um relato sobre e um exemplo da nova auto-imagem "profissionalizada" que os filósofos neokantianos estavam em curso de criar.

7 Zeller, "Erkenntnistheorie", pp. 494-495.

8 *Ibid.*, p. 496.

ramento de argamassa cinzenta de nossos jovens Ph.D.s calvos, aborrecendo-se mutuamente nos seminários, escrevendo aqueles medonhos artigos sobre literatura na *Philosophical Review* e em outras partes, alimentados por 'livros de referência' e nunca confundindo '*Aesthetik*' com '*Erkenntnistheorie*'".[9]

Neste capítulo quero referir alguns dos estágios cruciais na transição das campanhas de Descartes e Hobbes contra "a filosofia das escolas" ao restabelecimento, no século XIX, da filosofia como uma disciplina autônoma, autocontinente, "escolástica". Tentarei apoiar a afirmação (comum a Wittgenstein e Dewey) de que para pensar no conhecimento como apresentando um "problema", e mais, um problema sobre o qual deveríamos ter uma "teoria", é preciso encarar o conhecimento como uma reunião de representações — uma visão de conhecimento que, tenho argumentado, era um produto do século XVII. A moral a ser extraída é que se esse modo de pensar em conhecimento é opcional, então a epistemologia também é, e também a filosofia como tem sido compreendida desde a metade do último século. A história que estarei contando sobre como a filosofia-enquanto-epistemologia atingiu a autocerteza no período moderno será assim:

A invenção da mente por Descartes — sua aglutinação de crenças e sensações nas idéias lockeanas — deu aos filósofos um novo terreno onde pisar. Proporcionou um campo de inquirição que parecia "prévio" aos temas sobre os quais os filósofos antigos haviam tido opiniões. Mais que isso, proporcionou um campo no interior do qual a *certeza*, enquanto oposta à mera *opinião*, era possível. Locke tornou a "mente" recém-excogitada por Descartes no assunto tema de uma "ciência do homem" — a filosofia moral enquanto oposta à filosofia natural. Ele o fez por pensar confusamente que um análogo para o "espaço interno" da mecânica das partículas de Newton iria de algum modo ser "de grande vantagem para dirigir nossos Pensamentos na busca de outras Coisas"[10] e iria de alguma forma deixar-nos "ver com que Objetos nossas Compreensões eram ou não preparadas para lidar".[11]

9 William James, *Letters*, ed. Henry James (Boston, 1920), p. 228 (carta a George Santayana, de 2 de maio de 1905).
10 John Locke, *Essay* I, 1, i.

Esse projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como poderíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funcionava, iria ao final ser batizado de "epistemologia". Mas antes que o projeto pudesse chegar à plena autoconsciência, era preciso que se encontrasse um modo de torná-lo um projeto *não-empírico*. Tinha que ser uma questão de reflexão suporte, independente de descobertas psicológicas e capaz de produzir verdades necessárias. Embora Locke houvesse retido o novo espaço interno de pesquisa — o funcionamento da recém-inventada mente cartesiana —, não fora capaz de agarrar-se à certeza cartesiana. O "sensualismo" de Locke não era ainda um candidato talhado para a posição vaga de "rainha das ciências".

Kant pôs a filosofia "na trilha segura de uma ciência" colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo. Ele reconciliou, assim, a afirmação cartesiana de que apenas podemos ter certeza sobre nossas idéias com o fato de que já tínhamos certeza — conhecimento *a priori* — sobre o que parecia não serem idéias. A revolução copernicana foi baseada na noção de que apenas podemos saber *a priori* sobre objetos se os "constituímos", e Kant nunca foi perturbado pela questão de como poderíamos ter conhecimento apodítico dessas "atividades constitutivas", pois supunha-se que o acesso privilegiado cartesiano cuidaria disso.[12] Uma vez que Kant substituiu a "fisiologia da compreensão humana do celebrado sr. Locke" pelo "tema mítico da psicologia transcendental" (nas palavras de Strawson), a "epistemologia" como disciplina atingiu a maioridade.

Além de elevar "a ciência do homem" de um nível empírico para um apriorístico, Kant fez três outras coisas que ajudaram a filoso-

11 *Ibid.*, "Epistle to the Reader".
12 Ver *K.d.r.V.*, Bxvi-xvii: A suposição de que "os objetos devem conformar-se ao nosso conhecimento", diz Kant, "concorda melhor com a suposição de que deveria ser possível ter conhecimento *a priori* de objetos, determinando algo em relação a eles antes de eles serem dados". A questão de como saber a que condições eles devem se conformar — como validar afirmações de conhecimento feitas a partir da posição transcendental — não é discutida aqui nem em qualquer outra parte da primeira *Crítica*.

fia-enquanto-epistemologia a tornar-se autoconsciente e autoconfiante. Primeiro, identificando o tema central da epistemologia como sendo as relações entre duas espécies de representações igualmente reais mas irredutivelmente distintas — as "formais" (conceitos) e as "materiais" (intuições) —, ele tornou possível ver continuidades importantes entre a nova problemática epistemológica e os problemas (os da razão e os de universais) que haviam preocupado os antigos e os medievais. Assim tornou possível escrever "histórias da filosofia" do tipo moderno. Segundo, ligando a epistemologia à moralidade no projeto de "destruir a razão para abrir espaço para a fé" (isto é, destruindo o determinismo newtoniano para abrir espaço para a consciência moral comum), ele reviveu a noção de "um sistema filosófico completo", no qual a moralidade era "baseada" em algo menos controverso e mais científico. Enquanto as antigas escolas haviam tido cada qual uma visão da virtude humana concebida de modo a combinar com sua visão de como era o mundo, Newton havia incorporado as visões sobre o último tema. Com Kant, a epistemologia foi capaz de entrar no papel da metafísica como fiadora das pressuposições da moralidade. Terceiro, tomando tudo que dizemos como sendo sobre algo que "constituímos", ele tornou possível que se pensasse na epistemologia como uma ciência fundamental, uma disciplina suporte capaz de descobrir as características "formais" (ou, em versões posteriores, "estruturais", "fenomenológicas", "gramaticais", "lógicas" ou "conceituais") de qualquer área da vida humana. Assim, ele capacitou os professores de filosofia a se verem como presidindo um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras disciplinas estavam se mantendo dentro dos limites legais estabelecidos pela "estrutura" de seus assuntos tema.[13]

13 A apreciação de metáforas jurisprudenciais por Kant tem sido freqüentemente notada. É encontrada também nos neokantianos. Ver, por exemplo, Zeller, "Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften" (*Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Zammlung, pp. 445-466). No curso de esboçar as pretensões do filósofo como supervisor da cultura, ele fala do *Rechtstitel* que cada disciplina deveria obter da filosofia e diz que: "não há ramo do conhecimento humano cujas raízes não se estendam até o terreno filosófico, pois toda a ciência brota do espírito do conhecimento e empresta suas leis dos procedimentos desse espírito" (p. 465).

2. *A confusão de Locke entre explicação e justificação*

A "virada epistemológica" dada por Descartes poderia não ter capturado a imaginação da Europa não fosse por uma crise de confiança em instituições estabelecidas, uma crise expressa paradigmaticamente em Montaigne. Mas devemos distinguir o ceticismo pirrônico tradicional a respeito de nossa capacidade de atingir a certeza do novo ceticismo do véu-de-idéias que Descartes tornou possível ao esculpir o espaço interno. O ceticismo tradicional havia sido perturbado principalmente pelo "problema do critério" — o problema de validar procedimentos de inquirição e, ao mesmo, tempo evitar seja a circularidade, seja o dogmatismo. Esse problema, que Descartes pensava ter resolvido pelo "método das idéias claras e distintas", tinha pouco a ver com o problema de passar do espaço interno ao espaço externo — o "problema do mundo externo", que se tornou paradigmático para a filosofia moderna.[14] A idéia de uma "teoria do conhecimento" cresceu ao redor desse último problema — o problema de saber se nossas representações internas eram precisas. A idéia de uma disciplina devotada à "natureza, origem e limites do conhecimento humano" — a definição de "epistemologia" dos livros de texto — exigia um campo de estudo chamado "a mente hu-

14 As inconfortáveis relações entre essas duas formas de ceticismo são ilustradas pela seção XII de *Enquiry Concerning Human Understanding*, de Hume, em "Of the Academical or Sceptical Philosophy". Hume quer distinguir o ceticismo da *Primeira Meditação* de Descartes (que ele considerava hiperbólico e impossível) tanto de seu próprio ceticismo de véu-de-idéias, baseado na visão de que "nada pode jamais estar presente à mente senão uma imagem ou percepção" (David Hume, *Philosophical Works* [Boston and Edinburgh, 1854], vol. 4, p. 173) quanto do pirronismo, ou ceticismo *excessivo* (p. 183). Ele se mostrava ansioso por separar o segundo do terceiro e em insistir que não se devia levar a sério o ceticismo meramente "profissional" e "técnico" do "novo modo das idéias". Hume não pensava em si mesmo como encontrando novos argumentos para apoiar Sextus; antes, mostrava-se ansioso por apontar que o resultado cético do projeto de Locke não mostrava (como iriam acreditar Kant e Russell) a necessidade de uma espécie nova e melhor de epistemologia, mas a necessidade de apreciar a desimportância da epistemologia e a importância do sentimento. Sobre o pirronismo do período anterior a Descartes, ver Richard Popkin, *History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Nova York, 1964).

mana", e esse campo foi o que Descartes havia criado. A mente cartesiana tornava simultaneamente possíveis o ceticismo do véu-de-idéias e uma disciplina voltada a frustrar tal ceticismo.

Isso não equivale a dizer, entretanto, que a invenção da mente cartesiana é uma condição *suficiente* para o desenvolvimento da epistemologia. Essa invenção deu-nos a noção de representações internas, mas essa noção não teria dado origem à epistemologia sem a confusão que atribuí a Locke — a confusão, da qual Descartes era totalmente inocente, entre um relato mecanicista das operações de nossa mente e o "suporte" de nossas afirmações de conhecimento. Esta é a que T. H. Green iria chamar

> a confusão fundamental, sobre a qual se apóia toda a psicologia empírica, entre duas questões essencialmente distintas — uma metafísica: "Qual é o elemento mais simples do conhecimento?" e a outra fisiológica: "Quais são as condições no organismo humano individual, em virtude das quais este se torna um veículo de conhecimento?"[15]

A distinção de Green entre um "elemento do conhecimento" e "as condições do organismo" lembra-nos de que uma afirmação de conhecimento é uma afirmação de ter uma crença justificada, e que raramente é o caso de apelarmos ao funcionamento apropriado de nosso organismo como *justificação*. Ainda que às vezes justifiquemos uma crença dizendo, por exemplo, "Eu tenho bons olhos", por que deveríamos pensar que "relações entre idéias" cronológicas ou composicionais, concebidas como *eventos* em espaço interno, poderiam dizer-nos algo sobre as relações lógicas entre *proposições*? Afinal, como diz Sellars:

> Por caracterizar um episódio ou estado como o de *conhecer*, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, no espaço de justificar e de ser capaz de justificar o que se diz.[16]

15 T. H. Green, *Hume and Locke* ["Introduction" de Green a *Treatise*, de Hume], ed. Ramon Lemos (Nova York, 1968), p. 19.
16 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres e Nova York, 1963), p. 169.

Como foi que Locke poderia ter cometido o que Sellars chama "o engano solidário com a assim chamada 'falácia naturalística' em ética", a tentativa de "analisar fatos epistêmicos sem apoiar-se em fatos não-epistêmicos"?[17] Por que deveria ele ter pensado que um relato causal de como alguém chega a ter uma crença deveria ser uma indicação da justificação que a pessoa tem para essa crença?

A resposta, penso, é que Locke e os escritores do século XVII em geral simplesmente *não* pensavam sobre o conhecimento como uma crença verdadeira justificada. Isso era porque não pensavam sobre o conhecimento como uma relação entre uma pessoa e uma proposição. *Nós* achamos natural pensar em "o que S sabe" como a coleção de proposições completando colocações verdadeiras de S que começam por "Eu sei que..." Quando percebemos que o espaço em branco pode ser preenchido por material tão variado como "isto é vermelho", "$e=mc^2$", "meu Redentor vive" e "vou casar-me com Jane", ficamos por direito céticos sobre a noção de "a natureza, origem e limites do conhecimento humano", e sobre um "departamento do pensamento" devotado a esse tópico. Mas Locke não pensava em "conhecimento de que" como a forma primária de conhecimento. Ele pensava, assim como Aristóteles, sobre "conhecimento de" como prévio a "conhecimento de que", e assim sobre conhecimento como relação antes entre pessoas e objetos que entre pessoas e proposições. Dado esse quadro, a noção de um exame de nossa "faculdade de compreender" faz sentido, como o faz a noção de que é adequada a lidar com alguns tipos de objetos e não com outros. Faz mais sentido ainda se uma pessoa está convencida de que essa faculdade é algo como uma tábula de cera, sobre a qual os objetos deixam *impressões*, e se a pessoa pensa em "ter uma impressão" antes como um *conhecimento* em si que como um antecedente causal do conhecimento.

Foi exatamente à noção de uma "impressão" que Reid — o grande inimigo da "idéia 'idéia'" no século XVIII — se prendeu, para ser seguido por Green no século seguinte e por uma hoste de outros (H.

17 *Ibid.*, p. 131. Para um desenvolvimento do ponto de Sellars, com aplicação a fenomenalismos recentes, ver Michael Williams, *Groundless Belief* (Oxford, 1977), esp. cap. 2.

A. Prichard, Wilfrid Sellars, J. L. Austin, Jonathan Bennett) em nosso. Reid diz:

> Não há preconceito mais natural ao homem do que conceber a mente como tendo alguma similitude ao corpo em suas operações. Daí, os homens têm se mostrado inclinados a imaginar que, assim como corpos são colocados em movimento por algum impulso ou impressão imposta a eles por corpos contíguos, assim também a mente é levada a pensar e a perceber por alguma impressão causada a ela, ou algum impulso imposto a ela por corpos contíguos.[18]

Green, numa passagem seguinte à citada anteriormente, diz que apenas através da confusão entre elementos de conhecimento (proposições) e condições fisiológicas "qualquer idéia" pode "ser descrita como uma 'impressão'... Uma metáfora, interpretada como um fato, torna-se a base do sistema filosófico (de Locke)".[19] Sellars (falando antes de Hume que de Locke) diagnostica uma confusão entre:

1. Uma impressão de um triângulo vermelho como um item vermelho e triangular que é imediata e não-inferencialmente conhecido como existindo e sendo vermelho e triangular.

[e]

2. Uma impressão de um triângulo vermelho como um conhecimento de que existe um item vermelho e triangular.[20]

Todas as três críticas são protestos contra a noção de que um relato quase-mecânico do modo pelo qual nossas tábulas imateriais são indentadas pelo mundo material irá ajudar-nos a conhecer aquilo em que temos direito de acreditar.

Locke provavelmente acreditava-se justificado em reunir os dois

18 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, reimpresso com uma introdução de Baruch Brody (Cambridge, Mass., 1969), p. 100.
19 Green, *Hume and Locke*, p. 11
20 Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill., 1967), p. 211.

sentidos de "impressão" distinguidos por Sellars porque pensava que as indentações em nosso quase-tablete fossem (como coloca Ryle) auto-intimativas. Assim ele diz: "...imprimir, se isso significa alguma coisa, sendo nada mais que fazer certas Verdades serem percebidas. Pois imprimir qualquer coisa sobre a Mente sem a Mente o perceber parece-me dificilmente inteligível".[21] É como se a *tabula rasa* estivesse perpetuamente sob a mirada do Olho da Mente que não pisca — nada, como disse Descartes, sendo mais próximo à mente que ela própria. Se a metáfora *é* desembrulhada desse modo, entretanto, torna-se óbvio que a impressão é de menor interesse que a observação do que foi impresso — todo o conhecimento é realizado, por assim dizer, antes pelo Olho que observa o tablete impresso que pelo próprio tablete. O sucesso de Locke, concordantemente, dependia de *não* desembrulhar a metáfora, de deixar intata a ambigüidade entre o quase-objeto quase-vermelho-e-triangular no espaço interno e o conhecimento de que tal objeto estava ali. Enquanto Aristóteles não tinha que se preocupar a respeito de um Olho da Mente, acreditando ser o conhecimento a *identidade* da mente com o objeto conhecido, Locke não tinha essa alternativa à disposição. Como para ele as impressões eram *representações*, precisava de uma faculdade que estivesse *perceptiva* em relação às representações, uma faculdade que antes *julgasse* as representações que meramente as *tivesse* — julgasse que elas existiam, ou que eram confiáveis, ou que tinham tais-e-tais relações com outras representações. Mas ele não tinha espaço para uma, pois a postulação de tal faculdade teria introduzido um espírito na quase-máquina que ele tinha esperança de descrever. Ele manteve de Aristóteles apenas o suficiente para reter a idéia de conhecimento como consistindo de algo semelhante-a-um-objeto entrando na alma,[22] mas não o suficiente para evitar, seja os problemas céticos sobre a precisão de representações, seja os problemas kantianos sobre a diferença entre as intuições com e sem o "eu penso". Para colocá-lo de outro modo, o conglomerado cartesiano *mente*, que Locke tomava por certo, parecia-se ao νους aristotélico apenas o suficiente para dar um sabor tra-

21 Locke, *Essay*, I, 2, v.
22 Reid pensava que Aristóteles, em sua doutrina dos fantasmas, havia começado a descida pelo escorregador que levou a Hume. Cf. *Essays*, p. 133.

dicional à noção de "impressão" e afastava-se do mesmo apenas o suficiente para tornar possíveis o ceticismo humeano e o transcendentalismo kantiano. Locke equilibrava-se desajeitadamente entre conhecimento-como-identidade-com-objeto e conhecimento-como-julgamento-verdadeiro-sobre-objeto, e a idéia confusa de "filosofia moral" como uma "ciência do homem" foi possível apenas por causa dessa posição transicional.[23]

Um outro modo ainda de descrever a tensão no pensamento de Locke é vê-lo como que puxado, por um lado, na direção da fisiologia e, por outro, na direção de Aristóteles. Reid e Green, mais uma vez, concordam nesse diagnóstico. Reid diz de Descartes que

> às vezes, ele coloca as idéias de objetos materiais no cérebro... no entanto, às vezes, diz que não devemos conceber as imagens ou traços a serem percebidos no cérebro como se houvesse olhos no cérebro; esses traços são apenas ocasiões em que, pelas leis da união de alma e corpo, idéias são excitadas na mente... Descartes parece ter hesitado entre as duas opiniões, ou ter passado de uma para outra. O sr. Locke parece, de modo similar, ter oscilado entre as duas; às vezes representando as idéias de coisas materiais como estando no cérebro, porém mais freqüentemente como na própria mente.[24]

Green, discutindo as "idéias de reflexão" de Locke, fala de sua "confusão de pensamento e matéria na imaginária tábula cerebral", e diz que

> Locke disfarça a dificuldade para si mesmo e para o leitor trocando constantemente tanto o sujeito receptivo como a matéria impressiva. Encontramos a "tábula" recuando perpetuamente. Primeiro é a "parte externa" ou órgão corporal. Então é o cérebro... Então é a mente perceptiva, que tira uma impressão da sensação, ou tem uma idéia desta. Finalmente é a mente reflexiva...[25]

23 Em seu pioneiro *The Emergence of Probability* (Cambridge, 1975), Ian Hacking sugere que a idéia de *evidência*, como uma relação de confirmação mantendo-se entre proposições, estava apenas começando a emergir no século XVII. Se Hacking está certo esse fato lança luz considerável sobre as várias desajeitadas misturas de conhecimento proposicional e (pretenso) não-proposicional no trabalho dos empíricos ingleses. Ver especialmente os comentários de Hacking sobre Locke, Berkeley e Hume no capítulo 19.

24 Reid, *Essays*, pp. 147-148.

A razão para o embaralhamento que Reid e Green criticam é que se (como Aristóteles e Locke) alguém tenta modelar *todo* o conhecimento pela percepção de sentidos, ficará dividido entre o modo literal pelo qual parte do corpo (por exemplo, a retina) pode ter a mesma qualidade que um objeto externo e o modo metafórico pelo qual a pessoa como um todo tem, por exemplo, a *sapidade* "em mente" como se tivesse visões relacionadas com sapos. A noção de um "tablete imaterial" divide a diferença entre simples fato fisiológico e metáfora especulativa, e qualquer filosofia que a use será puxada para ambos os lados. É precisamente a escolha da percepção do sensorial como modelo e, em particular, do imaginário ocular que faz tanto Aristóteles quanto Locke tentarem reduzir "conhecimento de que" — crença verdadeira justificada em proposições — a "conhecimento de", construído como "ter em mente". Uma vez que Locke vê a si mesmo como um cientista atualizado, ele adoraria quebrar a "tábula" metafórica em termos fisiológicos. Uma vez que não pode, esquivar-se é a sua única opção. Quando ele se esquiva de volta na direção de Aristóteles, começa a falar sobre uma "mente reflexiva" que na verdade é muito pouco semelhante a uma tábula.

Entretanto, o baralhamento mais importante no tratamento do conhecimento por Locke não é entre cérebro e νοῦς mas, como já disse, entre conhecimento como algo que, sendo o simples *ter* uma idéia, pode ter lugar sem julgamento, e conhecimento como aquilo que resulta de formar julgamentos justificados. Essa é a confusão que Kant detectou como o erro básico do empirismo — o erro mais vigorosamente expressado em sua crítica da confusão de "uma sucessão de apreensões com uma apreensão de sucessão", mas que pesa igualmente sobre a confusão entre simplesmente ter duas idéias "justapostas" — sapidade e verdor — e "sintetizar" as mesmas no julgamento. "Os sapos geralmente são verdes". Assim como Aristóteles não tem um modo claro de relacionar a apreensão de universais com fazer julgamentos, nenhum modo de relacionar a re-

25 Green, *Hume and Locke*, p. 11; cf. também p. 163.

ceptividade das formas para a mente com a construção de proposições, assim é com Locke. Este é o principal defeito de *qualquer* tentativa de reduzir "conhecimento de que" a "conhecimento de", para modelar o conhecer a partir do ver.

Esse defeito em Locke teria sido, como pensaram Green e a maior parte dos autores de epistemologia do século XIX, retificado por Kant. Green resume sua própria crítica básica do empirismo inglês na seguinte passagem:

> O empirismo de Locke se torna invencível assim que se admite que coisas qualificadas são "encontradas na natureza" sem qualquer ação constitutiva da mente. Como a única maneira efetiva de lidar com Locke é perguntar — Após a abstração de tudo que ele próprio admitia ser a criação do pensamento, o que permanece para ser simplesmente encontrado? —, então Hume deve ser encontrado *in limine* pela pergunta de, à parte tais idéias de relação que de acordo com sua própria demonstração não são simples impressões, se pelo menos a proposição singular é possível. Caso não seja, então a singularidade de tal proposição não consiste de qualquer singularidade de apresentação ao sentido.[26]

A frase "ação constitutiva da mente" é a pista para a visão do próprio Green sobre o assunto, resumida na divisa dos Idealistas Britânicos: *Only Thought Relates* [Somente o Pensamento Relaciona]. Eles encaravam essa doutrina como uma abreviação da frase de Kant de que "intuições sem conceitos são cegas". Supunha-se que a descoberta de Kant fosse de que não há quaisquer "coisas qualificadas" — quaisquer objetos — prévias à "ação constitutiva da mente". Um objeto — algo de que vários predicados são verdadeiros — é assim sempre um resultado de síntese.

Com Kant, a tentativa de formular uma "teoria do conhecimento" avançou até meio caminho em direção a uma concepção de conhecimento como fundamentalmente antes "saber que" do que "saber de" — a meio caminho de uma concepção de conhecimento *que não era* modelada pela percepção. Infelizmente, entretanto, o modo de Kant realizar a mudança ainda permanecia dentro da estrutura de referência cartesiana; ainda era formulada como uma resposta à questão de como poderíamos sair do espaço interno para o espaço externo. Sua resposta paradoxal foi que o espaço externo era construído das *Vorstellungen* que habitavam o espaço interno. As tentativas do século XIX de preservar a intelecção de que o conhecimento é uma relação antes a proposições que a objetos, bem como de evitar o paradoxo kantiano, também permaneciam dentro da estrutura cartesiana, e assim eram "idealismos". O único objeto que podiam conceber era um objeto constituído pela síntese das idéias lockeanas e, assim, dedicaram-se a identificar o conjunto de tais objetos com a coisa-em-si. Dessa forma, para compreender a idéia de "epistemologia" como o século XX a herdou, precisamos voltar-nos da confusão de Locke entre explicação e justificação para a confusão de Kant entre predicação (dizer algo sobre um objeto) e síntese (juntar representações no espaço interno).

26 *Ibid.*, pp. 185-186.

3. *A confusão de Kant entre predicação e síntese*

Para uma pessoa, formar um julgamento predicativo significa chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira. Para um ego transcendental kantiano, chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira significa relacionar representações (*Vorstellungen*) entre si: dois tipos de representações radicalmente distintas, conceitos por um lado e intuições por outro. Kant proporcionou uma estrutura para compreender o confuso cenário intelectual do século XVII quando disse que "Leibniz intelectualizou as aparições, assim como Locke... sensualizou todos os conceitos do entendimento".[27] Ele criou dessa forma uma versão padrão da "história da filosofia moderna", de acordo com a qual a filosofia pré-kantiana era uma luta entre o "racionalismo", que queria reduzir sensações a conceitos, e "empirismo", que queria a redução inversa. Tivesse Kant dito em vez disso que os racionalistas queriam encontrar um modo de substituir proposições sobre qualidades secundárias por proposições que de algum modo realizavam a mesma função, mas eram conhecidas com certeza, e que os empiristas opunham-se a esse projeto, os dois

27 *K.d.r.V.*, A271, B327.

séculos seguintes de pensamento filosófico poderiam ter sido muito diferentes. Pois se o "problema do conhecimento" tivesse sido colocado em termos de relações entre proposições e o grau de certeza ligado a elas, antes que em termos dos *componentes* putativos de proposições, poderíamos não ter herdado nossa presente noção de "história da filosofia". De acordo com a historiografia padrão neokantiana, desde o tempo de *Fédon* e do livro Z da *Metafísica*, através de Abelardo e Anselmo, Locke e Leibniz, e diretamente até Quine e Strawson, a reflexão que era distintivamente *filosófica* tinha se referido à relação entre universais e particulares. Sem esse tema unificador, nós poderíamos não ter sido capazes de ver uma problemática contínua, descoberta pelos gregos e continuamente objeto de preocupação até nossos próprios dias; portanto, poderíamos nunca ter tido a noção de "filosofia" como algo com uma história de dois mil e quinhentos anos. O pensamento grego e o pensamento do século XVII poderiam ter parecido tão distintos tanto um do outro quanto de nossas preocupações atuais como, digamos, a teologia hindu e a numerologia maia.

Para bem ou para mal, entretanto, Kant não deu essa virada pragmática. Falou antes sobre representações internas que sobre sentenças. Deu-nos simultaneamente uma história de nosso tema, fixou sua problemática e o profissionalizou (no mínimo por tornar impossível a alguém ser levado a sério como "filósofo" sem ter dominado a primeira *Crítica*). Ele o fez, embutindo em nossa concepção de uma "teoria do conhecimento" (e portanto nossa concepção do que distinguiu filósofos de cientistas) o que C. I. Lewis chamou "uma das mais antigas e mais universais intelecções filosóficas", a saber:

> Há, em nossa experiência cognitiva, dois elementos; os dados imediatos, tais como os do sentido, que são apresentados ou dados à mente, e uma forma, construção, ou interpretação, que representa a atividade do pensamento.[28]

A "intelecção", entretanto, não é nem antiga nem universal. Não é mais antiga que a noção de que possuímos algo chamado "experiência cognitiva". O termo *experiência* veio a tornar-se o nome dos

28 Lewis, *Mind and the World-Order* (Nova York, 1956), p. 38.

epistemologistas para seu assunto tema, um nome para o conjunto de *cogitationes* cartesianas, idéias lockeanas. Nesse sentido, "experiência" é um termo de cultura filosófica (bem distinto do uso cotidiano, como no caso de "experiência no emprego", que é equivalente a εμπειρια). A afirmação de Lewis de que quando olhamos para esse conjunto, o encontramos dividindo-se em dois tipos, faz com que pareça como se o homem da rua, não instruído em filosofia, pudesse simplesmente ser solicitado a voltar seu olho mental para dentro e notar a distinção. Mas um homem que não sabe que Locke usou "experiência" para incluir apenas "idéias de sensação e reflexão" e excluir julgamentos, e que Kant o usou para cobrir "tanto o objeto como o método de conhecimento, a combinação, em concordância com as leis do pensamento, de todas as funções do conhecimento", pode ficar intrigado quanto a *o que* se espera que olhe, e mais, quanto a que distinção deve notar.[29]

Strawson repete a afirmação de Lewis quando diz "a dualidade de conceitos gerais... e instâncias particulares de conceitos gerais encontrados na experiência" é uma "dualidade fundamental, inescapável em qualquer pensamento filosófico sobre experiência ou conhecimento empírico".[30] Essa versão é menos enganosa que a de Lewis, simplesmente porque inclui a palavra *filosófico*. Pois a razão por que essa dualidade é inescapável no pensamento filosófico sobre a experiência é simplesmente que aqueles que não a encontram não chamam a si mesmos "filósofos". Só podemos explicar o que é "pensamento filosófico sobre a experiência" por referência ao tipo de coisa que Kant fazia. Os psicólogos podem continuar lidando com estímulos e respostas, mas isso é *blosse Naturalismus* e não conta como "filosófico". O senso comum pode falar sobre experiência em seu modo banal — ponderando se tivemos experiência suficiente com alguma coisa para fazer um julgamento a respeito, por

29 Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* (Hamburgo, 1929), p. 62: "*Erfahrung bezeichnet sowohl den* Gegenstand *als die* Methode *der Erkenntnis, den denkgesetzlichen Zusammenhang aller Funktionen der Erkenntnis.*" O uso de Kant é, com efeito, tal que nenhuma definição menos indistinta e menos ricamente ambígua que a de Ratke poderia lhe fazer justiça. Sobre o sentido filosófico de "experiência", ver John Dewey, *Experience and Nature* (Nova York, 1958), p. 11.

30 P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (Londres, 1966), p. 20.

exemplo, mas isso também não é filosófico. O pensamento somente é *filosófico* se, como o de Kant, procura pelas causas das, antes que meramente razões para, afirmações de conhecimento empírico; e se o relato causal resultante é compatível a qualquer coisa com que a inquirição psicológica se pudesse conformar.[31] Espera-se que o pensamento filosófico do tipo que acha essa dualidade inescapável faça mais do que simplesmente nos dizer que normalmente temos conhecimento quando temos uma crença verdadeira justificada, referindo-nos ao senso comum e à prática comum para os detalhes sobre o que conta como justificação. Espera-se que explique *como o conhecimento é possível*, e o faça de algum modo *a priori*, que ao mesmo tempo vá além do senso comum e evite qualquer necessidade de ficar remexendo em neurônios, ou ratos, ou questionários.

Dadas essas exigências um tanto exíguas e nenhum conhecimento da história da filosofia, poderíamos ficar intrigados sobre exatamente o que era desejado e sobre por onde começar. Essa perplexidade somente pode ser aliviada inteirando-se de termos como "Ser *versus* Devir", "sentidos *versus* intelecto", "percepções claras *versus* confusas", "idéias simples *versus* complexas", "idéias e impressões", "conceitos e intuições". Dessa forma, entraremos no jogo-de-linguagem epistemológico e na forma de vida profissional chamada "filosofia". Quando começamos nossas meditações filosóficas não tropeçamos inevitavelmente, como sugerem Lewis e Strawson, na distinção intuição-conceito. Antes, não saberíamos o que contava como "experiência", nem como ser "filosóficos" em relação a ela, a não ser que tivéssemos dominado essa distinção. Pois, mais uma vez, a noção de uma "teoria do conhecimento" não irá fazer sentido a não ser que tenhamos confundido causação e justificação à maneira de Locke, e mesmo então ela irá parecer indistinta até que tenhamos isolado algumas entidades no espaço interno, cujas relações causais pareçam intrigantes. "Conceitos" e "intuição" são exatamente as entidades requeridas. Se Kant tivesse partido diretamente da intelecção de que "a proposição singular" não é estar identificado com "a singularidade de uma apresentação aos sentidos" (nem, a propósito, ao intelecto) para uma visão de conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições, ele não teria necessitado da noção de "síntese". Poderia ter encarado uma pessoa como uma caixa preta emitindo sentenças, sendo a justificação para essas emissões encontrada em sua relação com seu ambiente (incluindo emissões das caixas pretas suas semelhantes). A pergunta: "Como é possível o conhecimento?" se pareceria então à pergunta: "Como os telefones são possíveis?" significando algo como: "Como se pode construir algo que faça isso?" A psicologia fisiológica, melhor que a "epistemologia", pareceria então a única continuação legítima para *De Anima* e para *Essay Concerning Human Understanding*.

É importante entretanto, antes de deixar Kant para trás, perguntar *como* ele conseguiu fazer a distinção conceito-intuição parecer ao mesmo tempo plausível e intrigantemente problemática. Para compreender isso, devemos notar que a "síntese" kantiana exigida para um julgamento difere da "associação de idéias" humeana por ser uma relação que se pode manter apenas entre idéias de dois tipos diferentes — idéias gerais e idéias particulares. As noções de "síntese" e a distinção conceito-intuição são, assim, feitas sob medida uma para a outra, sendo ambas inventadas para dar sentido à suposição paradoxal, mas não-questionada, que perpassa a primeira *Crítica* — a suposição de que a diversidade é "dada" e de que a unidade é feita. Essa suposição está presente na afirmação de que o espaço interno não contém algo semelhante ao que Hume encontrou ali, uma coleção de "apresentações singulares aos sentidos", mas que essas "intuições" não podem ser "trazidas à consciência" a não ser "sintetizadas" por um segundo conjunto de representações (desapercebido por Hume) — os conceitos — que entram em relações um-muitos com séries de intuições. Não-oficialmente, por certo, a razão para essa suposição é que ela é exigida pela estratégia da revolução copernicana, para assegurar que os objetos antes se conformem ao nosso conhecimento do que sejam capazes de exigir conformidade

31 Pode parecer chocante chamar o relato de Kant "causal", mas a noção de "constituição transcendental" é inteiramente parasítica da noção de Descartes-Locke sobre a mecânica do espaço interno, e não se deve permitir que o uso auto-frustrante de "suporte" em lugar de "causa", por Kant, obscureça esse ponto. Se eliminamos de Kant o que Strawson chama "o tema mítico da psicologia transcendental", não podemos encontrar nenhum sentido na revolução copernicana. Discuti a versão de Strawson sobre o que permanece de Kant uma vez que se esquece a revolução copernicana em "Strawson's Objectivity Argument", *Review of Metaphysics* 24 (1970), pp. 207-244.

de nós.[32] Mas oficialmente é usada como premissa na "Dedução Transcendental", para argumentar que a estratégia "Copernicana" funciona. A "Dedução" é destinada a mostrar que só podemos ficar cônscios de objetos constituídos por nossa própria atividade sintetizadora. Oficialmente, então, espera-se que apenas *vejamos* que

> de todas as representações, a *combinação* é a única que não pode ser dada através de objetos... Pois onde o entendimento não combinou previamente, ele não pode dissolver, uma vez que apenas ao ter sido combinada *pelo entendimento* qualquer coisa passível de análise pode ser dada à faculdade de representação.[33]

Mas como, se não lemos Locke e Hume, sabemos que a mente é brindada com uma diversidade? Por que deveríamos pensar que a sensibilidade, "em sua receptividade original",[34] nos brinda com um múltiplo; um múltiplo que, entretanto, "não pode ser representado como um múltiplo"[35] até que o entendimento tenha usado conceitos para sintetizá-lo? Não podemos usar de introspecção e ver que ele o faz, porque nunca estamos cônscios de intuições não-sintetizadas, nem de conceitos à parte de sua aplicação a intuições. A doutrina de que não somos cônscios desse modo é precisamente o avanço de Kant na direção de tomar o conhecimento como sendo antes um conhecimento de proposições que de objetos — seu passo se afasta das tentativas de Aristóteles e Locke de modelar conhecer a partir de perceber. Mas se não é um fato evidente pré-analítico que tal múltiplo existe, como podemos usar a afirmação de que a sensibilidade nos brinda com um múltiplo como premissa? Como, em outras palavras, sabemos que um múltiplo que não pode ser representado como múltiplo é um múltiplo? Mais genericamente, se vamos argumentar que apenas podemos estar cônscios de intuições sintetizadas, como obter nossa informação sobre intuições previamente à síntese? Como, por exemplo, sabemos que há mais do que uma delas?[36]

32 *K.d.r.V*, Bxvii.
33 *Ibid.*, B130.
34 *Ibid.*, A100.
35 *Ibid.*, A99. Segundo a *Estética Transcendental*, é claro, o múltiplo é espácio-temporal desde o início. Mas a *Analítica* contradiz isso (cf. por exemplo, A102, B160n), e o argumento das *Analogias* não procederia a menos que a doutrina da *Estética* fosse abandonada. Cf. Robert Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 151ss. sobre esse ponto.

Essa última pergunta pode ser respondida dizendo-se que se houvesse apenas uma intuição prévia à síntese, então a síntese seria desnecessária. Mas isso apenas nos faz traçar um círculo bastante pequeno. O que queremos saber é se conceitos *são* sintetizadores, e não é de qualquer ajuda que nos digam que não poderiam sê-lo a não ser que houvesse uma porção de intuições aguardando síntese. Nesse ponto, penso eu, devemos confessar que "intuição" e "conceito", em seus sentidos kantianos, são suscetíveis apenas de definições contextuais; como "elétron" e "próton", eles têm sentido apenas enquanto elementos numa teoria que tem esperança de explicar algo. Mas com essa admissão, naturalmente, cortamos as últimas ligações com os apelos de Locke e Descartes àquela certeza especial com a qual percebemos "o que é mais próximo a nossas mentes" e "o mais fácil de conhecermos". A suposição de que a diversidade é encontrada e a unidade feita termina por ter sua *única* justificação na afirmação de que apenas tal teoria "copernicana" irá explicar nossa capacidade de ter um conhecimento sintético *a priori*.[37]

Mas se encaramos toda a história kantiana sobre síntese como postulada *apenas* para explicar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, se aceitamos a afirmação de que os acontecimentos quase-psicológicos descritos na "Dedução" não têm nenhuma sustentação introspectiva, não seremos mais tentados pela estratégia "copernicana". Pois a afirmação de que o conhecimento de verdades necessárias sobre objetos feitos ("constituídos") é mais inteligível

36 Suponhamos que um místico nos diga que a intuição nos apresenta à unidade — a radiância branca da eternidade — enquanto o pensamento conceitual (como um domo de vidros multicoloridos) fraciona isso numa multiplicidade. Como poderíamos decidir se ele ou Kant estavam certos sobre se a unidade estava correlacionada com receptividade ou com espontaneidade? Como isso importaria?
37 Para colocar esse ponto de outro modo, o próprio idealismo transcendental de Kant retira a base da "Dedução Transcendental" — pois ou a maquinaria (síntese) e a matéria-prima (conceitos, intuições) descritos na "Dedução" são noumênicos, ou são fenomênicos. Se fenomênicos, então, contrariamente às premissas da "Dedução", podemos ter percepção deles. Se noumênicos, nada (inclusive o que diz a "Dedução") pode ser conhecido deles.

do que sobre objetos encontrados depende da suposição cartesiana de que temos acesso privilegiado à atividade de fazer. Mas pela interpretação de Kant que acaba de ser dada, não existe tal acesso a nossas atividades constituintes. Qualquer mistério ligado a nosso conhecimento de verdades necessárias irá permanecer. Pois as entidades teóricas postuladas no espaço interno não são, por serem internas, de nenhum modo mais úteis que tais entidades no espaço externo para explicar como tal conhecimento pode ocorrer.

4. *O conhecimento como necessidade de "fundamentos"*

Poder-se-á objetar ao meu tratamento de Kant que há, com efeito, uma distinção pré-analítica entre intuições e conceitos, tão antiga quanto Platão. As intuições sensoriais, poder-se-ia argumentar, são identificadas antes que tudo como a fonte do conhecimento de verdades contingentes, e os conceitos como a fonte do conhecimento de verdades necessárias.

O conflito entre o racionalismo e o empirismo, sob essa visão, não é, como estive afirmando, o modo hostil de Kant descrever seus predecessores em termos de sua própria nova distinção, mas é tão antigo quanto a descoberta da dramática diferença entre verdades matemáticas e verdades mais triviais. Estive falando como se as oposições familiares entre sensação e intelecto, idéias confusas e claras, etc., fossem todas partes de um artefato moderno chamado "teoria do conhecimento". Mas mesmo quando se concede que o sentido "filosófico" de "experiência" é um artefato moderno, teria sido a distinção grega entre sensação e intelecto seguramente uma descoberta genuína, tanto quanto a da demonstrabilidade rigorosa da verdade geométrica? E estaria Kant seguramente fazendo uma boa pergunta quando perguntou como era possível a verdade (por exemplo, matemática) necessária?

Essa objeção dá-me uma oportunidade de introduzir um último ponto para rematar minha consideração da origem e da natureza da idéia de um "departamento do pensamento ocupado com a origem e natureza do conhecimento humano". Platão, segundo vejo, não descobriu a distinção entre dois tipos de entidades, internas ou exter-

nas. Em vez disso, como observei anteriormente, foi o primeiro a articular o que George Pitcher chamou o "Princípio Platônico" — de que diferenças em certeza devem corresponder a diferenças nos objetos conhecidos.[38] Esse princípio é uma conseqüência natural da tentativa de moldar o conhecimento pela percepção e de tratar "conhecimento de" como dando suporte ao "conhecimento de que". Se for assumido que precisamos de diferentes faculdades para "apreender" objetos diferentes, como tijolos e números (assim como temos órgãos sensoriais diferentes para cores e odores), então a descoberta da geometria irá parecer a descoberta de uma nova faculdade chamada νοῦς. Isso, por sua vez, irá gerar o problema da razão discutido no capítulo I.

Estar marcado pelo caráter especial da verdade matemática é tão parte do "pensar filosoficamente" que é difícil livrar-se da força do Princípio Platônico.

Se, entretanto, pensamos na "certeza racional" como uma questão mais de vitória na argumentação que de relação com um objeto conhecido, devemos olhar antes na direção de nossos interlocutores do que na de nossas faculdades para a explicação do fenômeno. Se pensamos em nossa certeza sobre o Teorema Pitagórico como nossa confiança, baseados em experiência com argumentações sobre tais assuntos, que ninguém irá encontrar uma objeção às premissas das quais o inferimos, então não devemos procurar explicá-lo pela relação da razão com a triangularidade. Nossa certeza será antes uma questão de conversação entre pessoas que uma questão de interação com uma realidade não-humana. Assim, não devemos ver uma diferença de tipo entre verdades "necessárias" e "contingentes". No máximo devemos ver diferenças de grau de facilidade de objeção às nossas crenças. Devemos, resumindo, estar onde os sofistas estavam antes que Platão fizesse valer o seu princípio e inventasse o "pensamento filosófico": devemos estar procurando mais por um caso incontestável que por um fundamento inabalável. Devemos estar antes no que Sellars chama "o espaço lógico das razões" que no espaço das relações causais com objetos.[39]

38 Cf. cap. II, nota 15.

39 Para uma avaliação compreensiva dos sofistas e do pensamento pré-platônico em geral, que concorda com essa visão, ver Laszlo Versényi, *Socratic*

O ponto mais importante que desejo colocar sobre a distinção necessário-contingente é simplesmente que a noção de "fundamentos do conhecimento" — verdades que são certas antes por causa de suas causas que por causa dos argumentos levantados em seu favor — é o fruto da analogia grega (e especificamente platônica) entre perceber e conhecer. A característica essencial da analogia é que saber que uma proposição é verdadeira deve ser identificado com ser causado a fazer algo por um objeto. O objeto sobre o qual versa a proposição *impõe* a verdade da proposição. A idéia de "verdade necessária" é apenas a idéia de uma proposição que merece crédito porque o "domínio" do objeto sobre nós é inelutável. Tal verdade é necessária no sentido pelo qual, às vezes, é necessário acreditar que o que está diante de nossos olhos parece vermelho — há um poder, não nós mesmos, que nos compele. Os objetos de verdades matemáticas não se *deixarão* julgar ou relatar erroneamente. As verdades paradigmaticamente necessárias, tais como os axiomas da geometria, não têm, supostamente, nenhuma necessidade de justificação, de argumentos, de discussão — são tão indiscutíveis como o comando de Zeus desfechando o relâmpago, ou de Helena convidando para sua cama. (Putativamente, αναγκη racional é, por assim dizer, apenas uma forma sublimada de βια bruta.)

Pode-se pensar sobre a noção de "conceito", caso isso agrade, como "a fonte de conhecimento de verdades necessárias", mas isso não significa que Lewis e Strawson estão certos em pensar que a distinção conceito-intuição é dada pré-analiticamente. É meramente a versão moderna de um conjunto de metáforas opcionais — aquelas escolhidas por Platão, aquelas que se tornaram delimitadoras do "pensamento filosófico". A distinção primária de Platão não era entre dois tipos de entidades no espaço interno, dois tipos de representações internas. Embora brincasse com metáforas de "espaço interno" (como na imagem aviária do *Teeteto* e em seu uso de "na alma" [εν τη ψυχη]), e por vezes se aproximasse da imagética do Olho da Mente, de Descartes, inspecionando variados — mais ou menos coativos — quadros internos, seu pensamento era essencialmente "realístico". A distinção platônica, à qual a verdade matemática deu origem, era antes metafísica que epistemológica — uma distinção entre os mundos do Ser e do Devir. O que corresponde às distinções metafísicas na "linha dividida" de *República* VI são distinções não entre tipos de representações internas não-proposicionais, mas entre graus de certeza ligados a proposições. Platão não se deteve na idéia de entidades internas não-proposicionais, mas antes na de que as várias partes da alma e do corpo são compelidas em seus modos respectivos por seus objetos respectivos. Platão, como Descartes, baseou um modelo do homem na distinção entre dois tipos de verdade; mas esses eram dois modelos bem diferentes. Mais importante, entretanto, é que a idéia de que a existência da verdade matemática requer algum modelo explicativo não é algo pré-analítico, dado no início da reflexão filosófica. É um produto da escolha de um certo conjunto de metáforas para falar sobre conhecimento, as metáforas perceptuais que subjazem tanto às discussões platônicas quanto às modernas.[40]

Humanism (New Haven, 1963). Ver também a discussão de Protágoras, por Heidegger, em *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. William Lovitt (Nova York, 1977), pp. 143-147.

Isso é o bastante, então, para a objeção com a qual iniciei esta seção. Desejo agora ampliar o ponto de que a idéia de "fundamentos do conhecimento" é um produto da escolha de metáforas perceptuais. Para recapitular, podemos pensar no conhecimento como uma relação a proposições e, assim, na justificação como uma relação entre as proposições em questão e outras proposições das quais as primeiras possam ser inferidas. Ou podemos pensar tanto em conhecimento como em justificação enquanto relações privilegiadas aos objetos sobre os quais são essas proposições. Se pensarmos do primeiro modo, não veremos nenhuma necessidade de terminar o regresso potencialmente infinito de proposições-trazidas-em-defesa-de-outras-proposições. Seria uma tolice manter em andamento a conversação sobre o assunto, uma vez que todos, ou a maioria, ou os sábios, estão satisfeitos; mas naturalmente nós *podemos*. Se pensarmos no conhecimento do segundo modo, desejaremos querer chegar às causas por trás das razões, para além do argumento à compulsão do objeto conhecido, a uma situação em que o argumento não seria apenas tolo mas impossível; pois quem quer que seja

40 Talvez seja óbvio que minha discussão das metáforas oculares platônicas esteja em dívida tanto para com Dewey como para com Heidegger.

dominado pelo objeto da maneira requerida será *incapaz* de duvidar ou ver uma alternativa. Chegar a esse ponto é chegar aos fundamentos do conhecimento. Para Platão, esse ponto era alcançado escapando-se dos sentidos e abrindo a faculdade da razão — o Olho da Alma — ao Mundo do Ser. Para Descartes, era uma questão de desviar o Olho da Mente das confusas representações internas para aquelas claras e distintas. Com Locke, era uma questão de reverter as direções de Descartes e ver as "apresentações singulares ao sentido" como o que deveria "agarrar-nos" — ao que não podemos e não deveríamos desejar escapar. Antes de Locke não teria ocorrido a ninguém procurar por fundamentos para o conhecimento no reino dos sentidos. Aristóteles, na verdade, havia observado que não podemos estar em erro sobre como as coisas nos aparecem, mas a idéia de basear o conhecimento em aparências iria parecer-lhe, bem como a Platão, absurda. O que queremos ter como um objeto do conhecimento é precisamente o que não é uma aparência, e a idéia de proposições sobre um tipo de objeto (as aparências) sendo *evidência* para proposições sobre outro tipo de objeto (o que realmente está ali) não teria feito sentido para qualquer dos dois.

Após Descartes, entretanto, a distinção aparência-realidade começou a deslizar para fora de foco, e foi substituída pela distinção interno-externo. A pergunta: "Como posso escapar do reino da aparência?" foi substituída pela pergunta: "Como posso escapar detrás do véu de idéias?" Para essa pergunta, Locke tinha uma resposta: Faça o mesmo uso de sua certeza sobre como as coisas aparecem a seus sentidos que Platão fez dos axiomas da geometria — use-as como premissas para inferir todo o resto (apenas indutivamente, em vez de, como Platão, dedutivamente). Essa resposta só pareceu boa até que Hume se pôs a trabalhar nela, mas tinha um certo encanto inocente. Satisfazia à mesma necessidade de ser agarrado, apreendido e compelido que Platão havia sentido, embora "idéias simples de sensação" parecessem menos pretenciosas e mais atualizadas que as Formas Platônicas. Na época de Kant, portanto, parecia como se existissem dois fundamentos alternativos para o conhecimento — era preciso escolher entre a versão interiorizada das Formas, idéias claras e distintas cartesianas, por um lado, e "impressões" humeanas por outro. Em ambos os casos estava-se escolhendo objetos pelos quais ser compelido. Kant, ao rejeitar a ambos esses objetos putativos como essencialmente incompletos e impotentes para compelir, a não ser combinados entre si em "síntese", foi o primeiro a pensar sobre os fundamentos do conhecimento mais como proposições que como objetos. Antes de Kant, uma inquirição sobre "a natureza e origem do conhecimento" havia sido uma busca por representações internas privilegiadas. Com Kant, tornou-se uma busca pelas regras que a mente havia colocado para si mesma (os "Princípios do Entendimento Puro"). Esta é uma das razões por que se pensou que Kant nos havia levado da natureza para a liberdade. Em lugar de nos vermos como máquinas quase-newtonianas, com esperança de sermos compelidos pelas entidades internas certas e, dessa maneira, funcionar de acordo com os desígnios da natureza para nós, Kant deixa que nos vejamos decidindo (numenicamente, portanto inconscientemente) que semelhança deveria ser permitida à natureza.

Kant não nos livrou, entretanto, da confusão de Locke entre justificação e explicação causal, a confusão básica contida na idéia de "teoria do conhecimento". Pois a noção de que nossa liberdade depende de uma epistemologia idealista — de que, para nos vermos como "elevando-nos acima do mecanismo", temos que nos tornar transcendentais e afirmar que nós mesmos "constituímos" os átomos e o vácuo — é somente todo o equívoco de Locke uma vez mais. É assumir que o espaço lógico de dar razões — de justificar nossas enunciações e nossas outras ações — precisa encontrar-se em algum relacionamento especial com o espaço lógico da explicação causal, de modo a assegurar aos dois um acordo entre ambos (Locke) ou a incapacidade de um interferir com o outro (Kant). Kant estava certo em pensar que o acordo era sem sentido e a interferência impossível, mas errado em pensar que estabelecer o último ponto exigia a noção da "constituição" da natureza pelo sujeito conhecedor. O avanço de Kant na direção de uma visão de conhecimento antes proposicional que perceptual foi apenas até meio caminho, porque estava contido na estrutura das metáforas causais — "constituição", "fazer", "modelar", "sintetizar" e similares.

A diferença entre a tradição da corrente principal anglo-saxônica e a tradição da corrente principal germânica na filosofia do século XX é a expressão de duas posições opostas em relação a Kant. A tradição que remonta a Russell rejeitou o problema de Kant sobre verdades sintéticas *a priori* como uma compreensão errada da natureza

da matemática e, assim, encarou a epistemologia como essencialmente uma questão de atualizar Locke. No decorrer dessa atualização, a epistemologia foi apartada da psicologia por ser encarada como um estudo das relações evidenciais entre proposições básicas e não-básicas, e essas relações eram vistas como uma questão antes de "lógica" do que de fato empírico. Na tradição alemã, por outro lado, a defesa da liberdade e da espiritualidade através da noção de "constituição" foi retida como a missão distintiva do filósofo. O empirismo lógico e, mais tarde, a filosofia analítica eram rejeitados pela maioria dos filósofos alemães (e muitos franceses) como não "transcendentais" e, portanto, nem metodologicamente saudáveis nem adequadamente edificantes. Mesmo aqueles com as mais graves dúvidas sobre a maioria das doutrinas kantianas nunca duvidaram que algo como sua "virada transcendental" era essencial. Do lado anglo-saxão, pensava-se que a assim chamada virada lingüística fazia o trabalho de demarcar a filosofia em relação à ciência, ao mesmo tempo em que libertava o indivíduo de quaisquer vestígios de, ou tentação para o idealismo (que era considerado o pecado costumeiro da filosofia no continente).

Em ambos os lados do canal, entretanto, a maioria dos filósofos permaneceu kantiana. Mesmo quando afirmam ter "ido além" da epistemologia, concordam que a filosofia é uma disciplina que toma como seu estudo os aspectos "formais" ou "estruturais" de nossas crenças, e que, ao examinar esses aspectos, o filósofo serve à função cultural de manter as outras disciplinas honestas, limitando suas afirmações ao que pode ser apropriadamente "sustentado". As grandes exceções a esse consenso neokantiano são, mais uma vez, Dewey, Wittgenstein e Heidegger. Em conexão com o tópico desta seção — a noção de "fundamentos" do conhecimento como baseada numa analogia com a compulsão a acreditar ao olhar para um objeto —, é Heidegger quem é especialmente importante. Pois Heidegger tentou mostrar como a noção epistemológica de "objetividade" deriva, como ele coloca, da "identificação" platônica "de φυσις com ιδεα" — da realidade de uma coisa com sua presença diante de nós.[41] Ele está preocupado em explorar o modo pelo qual o Ocidente ficou obcecado com a noção de nossa relação primária com objetos como análoga à percepção visual e, assim, em sugerir que poderia haver outras concepções de nossa relação com as coisas. As raízes históricas da analogia do conhecimento com a percepção de Aristóteles-Locke estão além do escopo deste livro, mas podemos ao menos tomar emprestada de Heidegger a idéia de que o desejo por uma epistemologia é simplesmente o produto mais recente do desenvolvimento dialético de um conjunto de metáforas originalmente escolhido.[42]

41 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trad. Ralph Manheim (New Haven, 1959), p. 185.

Descrever esse desenvolvimento como uma seqüência linear é sem dúvida simplístico, mas talvez ajude a pensar sobre a metáfora dominante originariamente como sendo aquela de ter nossas crenças determinadas por sermos trazidos frente-a-frente ao objeto da crença (a figura geométrica que prova o teorema, por exemplo). O estágio seguinte é pensar que compreender como conhecer melhor é compreender como melhorar a atividade de uma faculdade quase-visual, o Espelho da Natureza, e assim pensar no conhecimento como uma montagem de representações exatas. Então vem a idéia de que o modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações tão compulsivas que sua exatidão não possa ser posta em dúvida. Esses fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para elas — a teoria do conhecimento — será o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado. Filosofia-enquanto-epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais conhecimento, vida e cultura devem ser contidos — estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estuda. O consenso neokantiano aparece assim como o produto final de um desejo original de substituir *confrontação* por *conversação* como o determinante de nossa crença.

Na parte III tento mostrar como se parecem as coisas se a conversação é considerada suficiente e a busca da confrontação abandonada, e assim se o conhecimento *não* é concebido como representações no Espelho da Natureza. Nos próximos três capítulos,

42 Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, ed. e trad. Joan Stambaugh (Nova York, 1973), p. 88.

entretanto, tentarei primeiro (no capítulo IV) esboçar a forma que o consenso neokantiano assumiu na filosofia do século XX, e a confusão em que uma forma desse consenso — "filosofia analítica" — caiu recentemente. Isso envolverá descrever, e defender, os ataques de Quine e Sellars à noção de representação privilegiada. Nos capítulos V e VI retomo dois "temas sucessores", putativos à filosofia-como-epistemologia — psicologia empírica e filosofia da linguagem, respectivamente —, que permanecem dentro do consenso neokantiano tomando a filosofia como sendo, paradigmaticamente, o estudo do representar.

CAPÍTULO IV

Representações Privilegiadas

1. *Verdade apodítica, representações privilegiadas e filosofia analítica*

Ao final do século XIX, os filósofos estavam justificavelmente preocupados com o futuro de sua disciplina. Por um lado, o surgimento da psicologia empírica levantou a pergunta: "O que precisamos saber sobre o conhecimento que a psicologia não pode nos contar?"[1] Desde a tentativa de Descartes de tornar o mundo seguro para as idéias claras e distintas, e a de Kant de torná-lo seguro para verdades sintéticas *a priori*, a ontologia sempre tem sido dominada pela epistemologia. Assim a "naturalização" da epistemologia pela psicologia sugeriu que um fisicalismo simples e relaxado poderia ser o único tipo de visão ontológica necessário. Por outro lado, a tradição do idealismo havia declinado — na Inglaterra e na América — para o que foi bem descrito como "uma continuação do protestantismo por outros meios". Os idealistas pretendiam salvar os "valores espirituais" que o fisicalismo parecia negligenciar, invocando argumen-

1 Essa pergunta tem ecoado através de nosso próprio século dos modos que são descritos no próximo capítulo. A psicologia nasceu da filosofia, na confusa esperança de que poderíamos voltar para antes de Kant e recapturar a inocência lockeana. Desde então os psicólogos têm protestado inutilmente serem negligenciados pelos filósofos neokantianos (tanto do tipo analítico como do fenomenológico).

tos berkeleyanos para livrar-se da substância material e argumentos hegelianos para livrar-se do ego individual (enquanto ignoravam resolutamente o historicismo de Hegel). Mas poucos levaram a sério esses bem-intencionados esforços. O determinado reducionismo de Bain e Mill e o igualmente determinado romantismo de Royce levaram os ironistas estéticos como James e Bradley, assim como os reformadores sociais como o jovem Dewey, a proclamar a irrealidade dos problemas e soluções epistemológicos tradicionais. Eles foram provocados para críticas radicais da "verdade como correspondência" e do "conhecimento como exatidão de representações", ameaçando assim por inteiro a noção kantiana da filosofia como metacrítica das disciplinas especiais. Simultaneamente, filósofos tão variados como Nietzsche, Bergson e Dilthey estavam minando algumas das mesmas pressuposições kantianas. Por algum tempo pareceu que a filosofia poderia virar as costas de uma vez por todas à epistemologia, à busca da certeza, estrutura e rigor, e à tentativa de constituir-se como um tribunal da razão.

O espírito de brincadeira que parecia pronto a entrar na filosofia por volta de 1900 foi, entretanto, abafado logo no início. Assim como a matemática havia inspirado Platão a inventar o "pensamento filosófico", da mesma forma os filósofos seriamente intencionados voltaram-se para a lógica matemática, para se resgatarem à exuberante sátira de seus críticos. As figuras paradigmáticas nessa tentativa de recapturar o espírito matemático foram Husserl e Russell. Husserl via a filosofia como aprisionada entre o "naturalismo" e o "historicismo", nenhum dos quais oferecia o tipo de "verdades apodíticas" que Kant havia assegurado aos filósofos serem seus direitos inatos.[2] Russell juntou-se a Husserl na denúncia do psicologismo que havia infectado a filosofia da matemática, e anunciou que a lógica era a essência da filosofia.[3] Levados pela necessidade de en-

2 Cf. Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", em *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, ed. e trad. Quentin Lauer (Nova York, 1965), p. 120. Nesse ensaio (publicado em 1910), Husserl analisou tanto o naturalismo como o historicismo, como formas de ceticismo e relativismo. Ver, por exemplo, pp. 76-79, 122. Ele começou sua crítica do naturalismo repetindo o ataque às concepções psicológicas da lógica, feito em seu *Logical Investigations*. (Cf. pp. 80ss. sobre a auto-refutação do naturalismo através de sua redução de normas ao fato.)

contrar algo a respeito do que serem apodíticos, Russell descobriu a "forma lógica" e Husserl descobriu as "essências", os aspectos "puramente formais" do mundo que permaneceram quando os não-formais foram "colocados entre parênteses".

A descoberta dessas representações privilegiadas deu início mais uma vez a uma busca por seriedade, pureza e rigor,[4] uma busca que durou cerca de quarenta anos. Mas ao final, seguidores heréticos de Husserl (Sartre e Heidegger) e seguidores heréticos de Russell (Sellars e Quine) levantaram os mesmos tipos de perguntas sobre a possibilidade de uma verdade apodítica que Hegel havia levantado a respeito de Kant. A fenomenologia gradualmente se viu transformada no que Husserl chamou desalentadamente de "mera antropologia",[5] e a epistemologia "analítica" (isto é, "filosofia da ciência")

3 Bertrand Russell terminou o capítulo chamado "Logic as the Essence of Philosophy", em *Our Knowledge of the External World* (Londres, 1914), com as seguintes afirmações:
"A antiga lógica colocou grilhões no pensamento, enquanto a nova lógica lhe confere asas. Na minha opinião, ela introduziu na filosofia o mesmo tipo de avanço que Galileu introduziu na física, tornando possível afinal ver que tipo de problemas podem ser passíveis de solução, e que tipos devem ser abandonados como estando além dos poderes humanos. E onde uma solução parece possível, a nova lógica proporciona um método que nos capacita a obter resultados que não corporificam meramente idiossincrasias pessoais, mas devem comandar o assentimento de todos que são competentes para formar uma opinião."
Para meus propósitos atuais, a acusação padrão (feita, por exemplo, por Dummett e por Anscombe) de que Russell confundiu as doutrinas especificamente semânticas de Frege e Wittgenstein, que *derivaram* da nova lógica, com doutrinas epistemológicas que não o fizeram, é irrelevante. A acusação é suficientemente justa, mas sem essa mesma confusão o movimento analítico ou não teria saído do chão, ou teria sido uma coisa bem diferente. Apenas nas duas últimas décadas começou a ser feita uma distinção clara entre "filosofia lingüística" e "filosofia da linguagem". Ver o capítulo VI, seção 1, para mais detalhes sobre essa distinção.

4 Ver Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 61 (na edição norte-americana [Nova York, 1924]), e Husserl, *Phenomenology*, pp. 110-111.

5 Ver Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2ª ed. (Haia, 1965), I, pp. 175-283, e David Carr, "Translator's Introduction" a Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, 1970), pp. xxv-xxxviii. Ver também a reação de Ryle a *Sein und Zeit*, exemplificando o parentesco entre os projetos anglo-saxônicos influenciados por Russell e o projeto original de Husserl: "É minha opinião

tornou-se crescentemente historicista e decrescentemente "lógica" (como em Hanson, Kuhn, Harré e Hesse). Assim, setenta anos depois de "Philosophy as Rigorous Science", de Husserl, e "Logic as the Essence of Philosophy", de Russell, estamos de volta aos mesmos perigos putativos com que se defrontaram os autores desses manifestos: se a filosofia se tornar naturalista demais, as disciplinas positivas de nariz empinado irão pô-la de lado; se se tornar excessivamente historicista, então a história intelectual, a crítica literária e pontos fracos similares nas "humanidades" irão engoli-la.[6]

A história completa dos esplendores e misérias da fenomenologia e da filosofia analítica está, obviamente, muito além do escopo deste livro. A história que desejo contar neste capítulo é simplesmente como a noção de dois tipos de representações — intuições e conceitos — caiu em descrédito nos últimos tempos do movimento analítico. Tenho afirmado que o quadro kantiano de conceitos e intuições juntando-se para produzir conhecimento é necessário para dar sentido à idéia de "teoria do conhecimento" como uma disciplina especificamente filosófica, distinta da psicologia. Isso equivale a dizer que se não temos a distinção entre o que é "dado" e o que é "acres-

pessoal que, *qua* Filosofia Primeira, a Fenomenologia está no momento se encaminhando para a falência e o desastre, e irá terminar ou num auto-ruinoso Subjetivismo ou num Misticismo vazio" (*Mind*, 1929; citado por Spiegelberg, I, p. 347). O ponto presciente de Ryle era que a vinda da "fenomenologia existencial" significava o fim da fenomenologia como "ciência rigorosa".

6 Penso que na Inglaterra e nos Estados Unidos a filosofia já foi desbancada de sua principal função cultural pela crítica literária — como uma fonte para a autodescrição da juventude quanto à sua própria diferença em relação ao passado. Cf. Harold Bloom, *A Map of Misreading* (Nova York, 1975), p. 39:

"Agora o professor de literatura na América, muito mais que o professor de história, ou filosofia, ou religião, é condenado a ensinar a presentificação do passado, porque a história, a filosofia, a religião se retraíram do Cenário da Instrução, deixando o perplexo professor de literatura no altar, perguntando-se aterrorizadamente se está ali para ser sacrifício ou sacerdote."

Isso ocorre, de modo geral, por causa do teor kantiano e anti-historicista da filosofia anglo-saxônica. A função cultural de professores de filosofia em países onde Hegel não foi esquecido é muito diferente, e mais próxima à posição dos críticos literários na América. Ver meu "Profissionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", *Georgia Review* 30 (1976), pp. 757-769.

centado pela mente", ou entre o "contingente" (porque influenciado pelo que é dado) e o "necessário" (porque inteiramente "dentro" da mente e sob seu controle), então não iríamos saber o que iria contar como "reconstrução racional" de nosso conhecimento. Não saberíamos qual poderia ser a meta ou o método da epistemologia. Essas duas distinções foram atacadas a intervalos através da história do movimento analítico. Neurath havia questionado o apelo ao dado de Carnap, por exemplo, e dúvidas têm sido freqüentemente expressas sobre a noção de Russell de "conhecimento por familiaridade" e de "linguagem expressiva" de Lewis. Essas dúvidas só chegaram ao auge no início dos anos 1950, com o aparecimento de *Philosophical Investigations*, de Wittgenstein, da zombaria de Austin sobre "a ontologia do múltiplo sensível", e de "Empiricism and the Philosophy of Mind", de Sellars. A distinção entre o necessário e o contingente — revitalizada por Russell e o Círculo de Viena como a distinção entre "verdadeiro em virtude de significado" e "verdadeiro em virtude de experiência" — havia geralmente passado sem ser desafiada, e havia formado o último denominador comum da análise da "linguagem ideal" e da "linguagem ordinária". Entretanto, também no início dos anos 50, "Two Dogmas of Empiricism", de Quine, desafiou essa distinção e, com isso, a noção padrão (comum a Kant, Husserl e Russell) de que a filosofia estava para a ciência empírica, como o estudo da estrutura para o estudo de conteúdo. Dadas as dúvidas de Quine (apoiadas por dúvidas similares nas *Investigações* de Wittgenstein) sobre como saber quando estamos respondendo à compulsão da "linguagem" e não àquela da "experiência", tornou-se difícil explicar em que sentido a filosofia tinha um campo "formal" de inquirição separado, e assim, como seus resultados poderiam ter o caráter apodítico desejado. Pois esses dois desafios eram desafios à própria idéia de uma "teoria do conhecimento", e assim à própria filosofia como uma disciplina que se centra ao redor de tal teoria.

No que se segue, irei confinar-me a discutir dois modos radicais de criticar os fundamentos kantianos da filosofia analítica — a crítica behaviorística da "estrutura inteira do dado" e a abordagem behaviorística de Quine à distinção necessário-contingente. Apresentarei a ambas como formas de holismo. Enquanto o conhecimento é concebido como representação exata — como o Espelho da Natureza —, as doutrinas holísticas de Quine e Sellars soam despropositada-

mente paradoxais, porque tal exatidão requer uma teoria de representações privilegiadas, aquelas que são automaticamente e intrinsecamente exatas. Dessa forma a resposta a Sellars sobre o dado e a Quine sobre a analiticidade é freqüentemente que eles "foram longe demais" — que permitiram que o holismo os abismasse e afastasse do senso comum. Para defender Sellars e Quine, irei argumentar que seu holismo é um produto de seu compromisso com a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação especial entre idéias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social. A justificação conversacional, por assim dizer, é naturalmente holística, enquanto que a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística. Tentarei mostrar que Sellars e Quine invocam o mesmo argumento, que pesa igualmente contra as distinções de dado-*versus*-não-dado e necessário-*versus*-contingente. O ponto crucial desse argumento é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença e, assim, não precisamos encará-lo como exatidão de representação.

Uma vez que a conversação substitui o confronto, a noção da mente como Espelho da Natureza pode ser descartada. Então a noção de filosofia como a disciplina que procura as representações privilegiadas entre aquelas que constituem o Espelho torna-se ininteligível. Um holismo consumado não tem lugar para a noção de filosofia como "conceitual", como "apodítica", como selecionando os "fundamentos" do resto do conhecimento, como explicando que representações são "puramente dadas" ou "puramente conceituais", como apresentando uma "notação canônica" em vez de uma descoberta empírica, ou como isolando "categorias heurísticas transestruturais". Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim o holismo produz, como Quine argumentou com detalhes e Sellars disse de passagem, uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza.

Nem Quine nem Sellars, entretanto, desenvolveram uma nova concepção de filosofia em quaisquer detalhes. Quine, depois de argumentar que não há nenhuma linha entre a ciência e a filosofia, tende a assumir que mostrou dessa forma que a ciência pode substituir a filosofia. Mas não está claro que tarefa está pedindo que a ciência realize. Nem está claro por que a ciência natural, mais do que as artes, ou a política, ou a religião, deveria assumir a área deixada vaga. Além disso, a concepção de Quine de ciência ainda é curiosamente instrumentalista. Está baseada na distinção entre "estímulos" e "postulados", que parece dar ajuda e conforto à antiga distinção intuição-conceito. No entanto Quine transcende ambas as distinções, concedendo que as estimulações dos órgãos dos sentidos são tão "postuladas" quanto qualquer outra coisa. É como se Quine, tendo renunciado às distinções conceitual-empírico, analítico-sintético e linguagem-fato, ainda não estivesse realmente capaz de renunciar àquela entre o dado e o postulado. Contrariamente, Sellars, tendo triunfado sobre essa última distinção, não consegue realmente renunciar ao primeiro grupo. Apesar do cortês reconhecimento do triunfo de Quine sobre a analiticidade, os escritos de Sellars ainda são permeados pela noção de "dar a análise" de variados termos e sentenças, e com um uso tácito da distinção entre o necessário e o contingente, o estrutural e o empírico, o filosófico e o científico. Cada um dos dois homens tende a fazer uso contínuo, inoficial, tácito, heurístico da distinção que o outro transcendeu. É como se a filosofia analítica não pudesse ser escrita sem ao menos *uma* das duas grandes distinções kantianas, e como se nem Quine, nem Sellars estivessem dispostos a cortar as últimas ligações que os atavam a Russell, Carnap e à "lógica como a essência da filosofia".

A filosofia analítica *não pode*, suspeito, ser escrita sem uma ou outra dessas distinções. Se não há intuições em que resolver conceitos (à maneira do *Aufbau*), nem quaisquer relações internas entre os conceitos para fazer possíveis "descobertas gramaticais" (à maneira da "filosofia de Oxford"), então com efeito é difícil imaginar o que poderia ser uma "análise". Sabiamente, poucos filósofos analíticos ainda tentam explicar o que é oferecer uma análise. Embora tenha havido um bocado de literatura metafilosófica nas décadas de 1930 e 1940 sob a égide de Russell e Carnap, e outra torrente de tal literatura na década de 1950, que tomou como paradigmas *Philosophical Investigations* e *The Concept of Mind*,[7] há poucas tentativas agora

7 Tentei resumir essa literatura, até o final de 1965, na introdução a *The Linguistic Turn*, ed. Richard Rorty (Chicago, 1967).

de trazer a "filosofia analítica" à autoconsciência, explicando como separar uma análise bem-sucedida de uma malsucedida. A atual falta de reflexão metafilosófica dentro do movimento analítico, penso, é sintomática do fato sociológico de que a filosofia analítica é agora, em vários países, a entrincheirada escola do pensamento. Desse modo, nesses países, *qualquer coisa* feita por filósofos que empregam certo estilo, ou mencionam certos tópicos, conta (*ex officiis suis*, por assim dizer) como continuação do trabalho começado por Russell e Carnap. Uma vez que um movimento radical toma conta do *establishment* contra o qual se revoltava, há menos necessidade de autoconsciência, autocrítica, ou um sentido de localização no espaço dialético ou no tempo histórico.

Não penso que ainda exista algo identificável como "filosofia analítica", exceto em algum de tais modos estilísticos ou sociológicos. Mas isso não é uma observação depreciativa, como se alguma expectativa legítima tivesse sido desapontada. O movimento analítico na filosofia (como qualquer movimento em qualquer disciplina) elaborou as conseqüências de um conjunto de pressuposições, e agora tem pouco mais a fazer. O tipo de fé otimista que Russell e Carnap partilhavam com Kant — de que a filosofia, sua essência e método rígido descobertos por fim, haviam finalmente sido colocados sobre o caminho seguro da ciência — não é algo que deva ser escarnecido ou deplorado. Tal otimismo é possível apenas a homens de elevada imaginação e ousadia, os heróis de suas épocas.

2. *Behaviorismo epistemológico*

O modo mais simples de descrever as características comuns aos ataques de Quine e Sellars ao empirismo lógico é dizer que ambos levantam questões sobre o privilégio epistêmico que o empirismo lógico afirma para certas asserções, enquanto relatos de representações privilegiadas. Quine pergunta como um antropólogo irá discriminar as sentenças às quais os nativos invariavelmente e sinceramente aplicam a trivialidades empíricas contingentes, por um lado, e verdades conceituais necessárias, por outro. Sellars pergunta como a autoridade de relatos na primeira pessoa sobre, por exemplo, como as coisas aparecem para nós, as dores das quais sofremos,

e os pensamentos que pairam diante de nossas mentes, difere da autoridade dos especialistas em, por exemplo, tensão dos metais, comportamento reprodutivo dos pássaros, ou cores de objetos físicos. Podemos juntar as duas questões e simplesmente perguntar: "Como podem os nossos pares saber para quais de nossas asserções basta a nossa palavra e para quais é preciso buscar confirmação complementar?" Aos nativos pareceria suficiente saber quais sentenças são inquestionavelmente verdadeiras, sem saber quais são verdadeiras "em virtude da linguagem". Pareceria suficiente aos nossos pares acreditar não haver modo melhor de descobrir os nossos estados internos que pelos nossos relatos, sem saber o que "há por trás" do fato de os fazermos. Também pareceria suficiente para *nós* saber que nossos pares têm essa atitude aquiescente. Apenas isso parece suficiente para aquela certeza interna sobre nossos estados internos que a tradição explicou como "presença imediata à consciência", "sentido de evidência" e outras expressões da pressuposição de que os reflexos no Espelho da Natureza são intrinsecamente mais bem conhecidos que a própria natureza. Para Sellars, a certeza de "Eu tenho uma dor" é um reflexo do fato de que ninguém se importa em questioná-lo, e não o contrário. Da mesma forma, para Quine, a certeza de "Todos os homens são animais" e de "Tem havido alguns cães pretos". Quine pensa que "significados" caem como rodas que não são parte do mecanismo[8] e Sellars pensa o mesmo de "episódios não-verbais auto-autenticadores".[9] Mais amplamente, se as asserções são justificadas antes pela sociedade que pelo caráter das representações internas que expressam, então não há sentido em tentar isolar representações *privilegiadas*.

Explicar a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer, mais do que o contrário, é a essência do que irei chamar "behaviorismo epistemológico", uma atitude comum a Dewey e a Wittgenstein. Esse tipo de behaviorismo pode ser visto melhor como uma espécie de holismo — mas um

8 Para uma interpretação de Quine enquanto atacando a utilidade explicativa da "noção filosófica do significado", ver Gilbert Harman, "Quine on Meaning and Existence, I", *Review of Metaphysics* 21 (1967), pp. 124-151, esp. 125, 135-141.

9 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres e Nova York, 1963), p. 167.

holismo que não requer quaisquer suportes metafísicos idealistas. Ele afirma que se entendemos as regras de um jogo de linguagem, entendemos tudo o que há para entender sobre por que os movimentos daquele jogo de linguagem são feitos (tudo, isto é, salvo a compreensão extra obtida por inquirições que ninguém chamaria epistemológicas — no âmbito, por exemplo, da história da linguagem, da estrutura do cérebro, da evolução das espécies e da ambientação política ou cultural dos jogadores). Se somos behavioristas nesse sentido, então não irá nos ocorrer invocar qualquer das distinções kantianas tradicionais. Mas podemos simplesmente ir em frente e ser behavioristas? Ou, como sugerem os críticos de Quine e Sellars, o behaviorismo simplesmente não toca na questão?[10] Há alguma razão para pensar que as noções epistêmicas fundamentais *deveriam* ser explicadas em termos behaviorísticos?

A última questão vem a ser: Podemos tratar o estudo de "a natureza do conhecimento humano" apenas como o estudo de certos modos pelos quais os seres humanos interagem, ou isso requer um fundamento ontológico (envolvendo algum modo especificamente filosófico de descrever seres humanos)? Devemos tomar "S sabe que p" (ou "S sabe não-inferencialmente que p", ou "S acredita incorrigivelmente que p", ou "O conhecimento de S de que p é certo") como um comentário sobre o *status* dos relatos de S entre seus pares, ou devemos tomá-lo como um comentário sobre a relação entre sujeito e objeto, entre a natureza e seu espelho? A primeira alternativa leva a uma visão pragmática da verdade e a uma abordagem terapêutica para a ontologia (na qual a filosofia pode esclarecer querelas despropositadas entre o senso comum e a ciência, mas não contribuir com quaisquer argumentos dela própria para a existência ou não-existência de alguma coisa). Assim, para Quine, uma verdade necessária é apenas uma colocação em que ninguém nos forneceu quaisquer alternativas interessantes que nos levariam a questioná-la. Para Sellars, dizer que um relato sobre um pensamento

10 Para esse tipo de crítica do behaviorismo de Quine, ver H. P. Grice e P. F. Strawson, "In Defense of a Dogma", *Philosophical Review* 65 (1956), pp. 141-156. Para tais críticas sobre Sellars, ver as críticas de Roderick Chisholm sobre suas afirmações a respeito da intencionalidade, na correspondência entre ambos publicada em *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), pp. 521ss.

passageiro é incorrigível é dizer que ninguém ainda sugeriu um bom modo de predizer e controlar o comportamento humano que não tome relatos contemporâneos sinceros de pensamentos na primeira pessoa pelo valor nominal. A segunda alternativa leva a explicações "ontológicas" das relações entre mentes e significados, mentes e dados imediatos da consciência, universais e particulares, pensamento e linguagem, consciência e cérebro, e assim por diante. Para filósofos como Chisholm e Bergmann, se for para preservar o realismo do senso comum, tais explicações *devem* ser tentadas. O objetivo de todas essas explicações é fazer da verdade algo mais que o que Dewey chamou "assertividade garantida": mais do que o que nossos pares, *ceteris paribus*, nos deixarão prosseguir dizendo. Tais explicações, quando ontológicas, geralmente assumem a forma de uma redescrição do objeto de conhecimento, de modo a "transpor a brecha" entre o mesmo e o sujeito conhecedor. Escolher entre essas abordagens é escolher entre a verdade como "aquilo que é bom para acreditarmos" e a verdade como "contato com a realidade".

Assim a questão de se podemos ser behavioristas em nossa atitude em relação ao conhecimento não é uma questão da "adequação" de "análises" behavioristas acerca de afirmações de conhecimento ou de estados mentais. O behaviorismo epistemológico (que poderia ser chamado simplesmente "pragmatismo", não estivesse esse termo um tanto sobrecarregado) nada tem a ver com Watson ou com Ryle. É antes a afirmação de que a filosofia não terá nada mais a oferecer que o senso comum (suplementado pela biologia, história etc.) sobre o conhecimento e a verdade. A questão não é se podem ser oferecidas condições behaviorísticas necessárias e suficientes para "S sabe que p"; ninguém mais sonha que possam. Nem é questão de se tais condições podem ser oferecidas para "S vê que p", ou "Parece a S como se p", ou "S está tendo o pensamento de que p". Ser behaviorista, no sentido amplo em que Sellars e Quine são behavioristas, não é oferecer análises reducionistas, mas recusar-se a tentar certo tipo de explicação: o tipo de explicação que não apenas interpõe tal noção como "familiaridade com significados" ou "familiaridade com aparências sensoriais" entre o impacto do ambiente sobre os seres humanos e seus relatos a respeito, mas usa tais noções para explicar a confiabilidade de tais relatos.

Mas, novamente, como iremos decidir se tais noções são necessá-

rias? É tentador responder com base em uma decisão antecedente sobre a natureza dos seres humanos — uma decisão sobre se precisamos de noções tais como "mente", "fluxo de consciência" e outras similares para descrevê-los. Mas esta seria a resposta errada. Podemos tomar a atitude de Sellars-Quine em relação ao conhecimento enquanto "encarando" alegremente as sensações cruas, os conceitos apriorísticos, as idéias inatas, os dados sensoriais, as proposições e qualquer outra coisa que uma explicação causal do comportamento humano poderia considerar útil postular.[11] O que *não podemos* fazer é tomar o conhecimento dessas entidades "internas" ou "abstratas" como *premissas* a partir das quais nosso conhecimento de outras entidades é normalmente inferido, e sem as quais o conhecimento posterior seria "não embasado". A diferença está entre dizer que conhecer uma linguagem é estar familiarizado com os significados de seus termos, ou que ver uma mesa é ter uma impressão sensível retangular, e explicar a *autoridade* dos símbolos de "Todos os homens são animais" ou "Aquilo parece uma mesa" em virtude da autoridade prévia (interna, privada, não-social) de um conhecimento dos significados ou de impressões sensíveis. O behaviorismo na epistemologia é uma questão não de parcimônia metafísica, mas de se se pode atribuir autoridade a afirmações em virtude de relações de "familiaridade" entre pessoas e, por exemplo, pensamentos, impressões, universais e proposições. A diferença entre as perspectivas de Quine-Sellars e as de Chisholm-Bergmann sobre esses assuntos não é a diferença entre panoramas exuberantes e austeros, mas mais como a diferença entre os filósofos morais, que pensam que direitos e responsabilidades são uma questão do que a sociedade concede, e aqueles que pensam que há algo dentro do homem que a sociedade "reconhece" quando faz sua concessão. As duas escolas de filosofia moral não diferem sobre o ponto de que os seres humanos têm direitos pelos quais vale a pena morrer. Diferem antes

11 Defendo essa afirmação quando discuto a psicologia empírica no capítulo V. Os próprios Sellars e Quine, infelizmente, não encaram o assunto desse modo despreocupado. Para uma crítica da fuga de Quine às intenções, ver a seção 4 adiante. Essa crítica pode ser aplicada, *mutatis mutandis*, à insistência de Sellars na afirmação de que "a imagem científica" exclui as intenções; mas o ponto de Sellars é mais sutil e envolve sua noção tractariana de figurar, criticada adiante, no capítulo VI, seção 5.

sobre se há mais para compreender, uma vez que tenhamos compreendido quando e por que esses direitos foram garantidos ou negados, segundo o modo pelo qual os historiadores sociais e intelectuais o entendem. Diferem, resumindo, sobre se há "fundamentos ontológicos para os direitos humanos", exatamente como a abordagem Sellars-Quine difere das tradições empírica e racionalista sobre se, uma vez que tenhamos compreendido (como o fazem os historiadores do conhecimento) quando e por que várias crenças foram adotadas e descartadas, existe algo chamado "a relação do conhecimento com a realidade", deixado para ser compreendido.

Essa analogia com a filosofia moral nos permite enfocar novamente o assunto sobre o behaviorismo na epistemologia: a questão não é a adequação da explicação do fato, mas antes se a uma prática de justificação pode ser dada, de fato, uma "base". A questão não é se o conhecimento humano de fato tem "fundamentos", mas se faz sentido sugerir que os tem — se a idéia de autoridade epistêmica ou moral tendo uma "base" na natureza é coerente. Para o pragmático em moral, a afirmação de que os costumes de uma dada sociedade são "baseados na natureza humana" não é uma afirmação sobre a qual ele saiba como argumentar. Ele é pragmático porque não consegue ver como seria o fato de um costume ser embasado dessa forma. Para a abordagem de Quine-Sellars à epistemologia, dizer que a verdade e o conhecimento somente podem ser julgados pelos padrões dos inquiridores de nossa própria época não é dizer que o conhecimento humano seja menos nobre ou importante, ou mais "amputado do mundo" do que havíamos pensado. É apenas dizer que nada conta como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos, e que não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não a coerência.

Dizer que o Verdadeiro e o Correto são questões de prática social pode parecer condenar-nos a um relativismo que, totalmente por si mesmo, é uma *reductio* de uma abordagem behaviorista seja ao conhecimento, seja à moral. Tal acusação será retomada ao se discutir o historicismo, nos capítulos VII e VIII. Aqui comentarei apenas que somente a imagem de uma disciplina — filosofia — que irá selecionar um dado conjunto de visões como mais "racionais" que as alternativas, por apelo a algo que forma uma matriz neutra permanente para toda a inquirição e toda a história, torna possível pensar que tal

relativismo deve excluir automaticamente as teorias de coerência de justificação intelectual e prática. Uma razão por que os filósofos profissionais se retraem frente à afirmação de que o conhecimento pode não ter fundamentos, ou direitos e deveres com base ontológica, é que o tipo de behaviorismo que dispensa fundamentos está bastante inclinado a dispensar a filosofia. Pois a visão de que não há matriz neutra permanente, segundo a qual os dramas da inquirição e da história são encenados, tem um corolário de que a crítica da cultura de alguém só pode ser fragmentada e parcial — nunca "por referência a padrões eternos". Isso ameaça a imagem neokantiana da relação da filosofia com a ciência e a cultura. O anseio de dizer que asserções e ações devem não apenas ser coerentes com outras asserções e ações, mas "corresponder" a algo independente do que as pessoas estão dizendo e fazendo tem certo clamor por a ser chamado *o* anseio filosófico. Esse é o anseio que levou Platão a dizer que as palavras e os feitos de Sócrates, não sendo, como era o caso, coerentes com a teoria e a prática correntes, não obstante correspondiam a algo que os atenienses mal podiam vislumbrar. O platonismo residual ao qual Quine e Sellars se opõem não é a hipostasiação de entidades não-físicas, mas a noção de "correspondência" com tais entidades, como a pedra de toque pela qual medir o valor da prática presente.[12]

Estou afirmando, em resumo, que o ataque de Quine-Sellars à noção kantiana de dois tipos de representações — intuições "dadas" a uma faculdade, e conceitos (ou significados) "dados" a outra — não é a tentativa de substituir um relato do conhecimento humano por outro, mas uma tentativa de fugir à noção de "um relato do conhecimento humano". Importa em protestar contra um problema fi-

12 Infelizmente, ambos os homens tendem a substituir a correspondência a entidades físicas e, especificamente, às "entidades básicas" da ciência física (partículas elementares ou suas sucessoras). A tentativa de Sellars (e de Jay Rosenberg) de salvar *alguma coisa* da noção platônica de conhecimento como precisão de descrever é criticada adiante (capítulo VI, seção 5). Minha própria atitude é a de Strawson (e de Heidegger): "A teoria da correspondência requer não purificação, mas eliminação", (P. F. Strawson, "Truth", reimpresso em *Truth*, ed. George Pitcher [Englewood Cliffs, N.J., 1964], p. 32) — ou, mais suavemente, requer separação da epistemologia e relegação à semântica. (Ver Robert Brandom, "Truth and Assertability", *Jornal of Philosophy* 73 [1976], pp. 137-149.)

losófico arquetípico: o problema de como reduzir normas, regras e justificações a fatos, generalizações e explicações.[13] Por essa razão, não iremos encontrar uma base metafilosófica neutra mediante a qual argumentar os tópicos que Quine e Sellars levantam. Pois eles não estão oferecendo um "relato" para ser testado em relação à "adequação", mas apontando a futilidade de oferecer um "relato". Recusar-se, como fazem ambos, a justificar asserções, apelando a episódios behavioristicamente não-verificáveis (nos quais a mente reconhece sua própria familiaridade direta com uma instanciação de azulado ou com o significado de "azul"), é simplesmente dizer que a justificação deve ser holística. Se não é para termos uma doutrina de "conhecimento superficial" que nos dará um fundamento, e se não negarmos simplesmente que existe tal coisa como a justificação, então afirmaremos com Sellars que "a ciência é racional não porque tenha um *fundamento*, mas porque é um empreendimento autocorretivo que pode colocar *qualquer* afirmação em risco, embora não *todas* de uma só vez".[14] Diremos com Quine que o conhecimento não é como uma estrutura arquitetônica, mas como um campo de força,[15] e que não há quaisquer asserções que estejam imunes à revisão. Seremos holísticos não porque tenhamos uma predileção por inteiros, não mais do que somos behavioristas por causa de uma aversão por "entidades espirituais", mas simplesmente porque a justificação sempre *foi* behaviorística e holística. Apenas o filósofo profissional sonhou que poderia ser alguma coisa diferente, pois apenas ele é assustado pelo cético epistemológico. Uma abordagem

13 Cf. afirmação de Sellars de que "a idéia de que fatos epistêmicos podem ser analisados sem deixar resto — mesmo 'em princípio' — em fatos não-epistêmicos, seja fenomênicos ou comportamentais, públicos ou privados, com não importa quão pródiga seja a aspersão de subjuntivos e hipotéticos, é, acredito, um equívoco radical — um equívoco solidário com a assim chamada 'falácia naturalista' em ética" (*Science, Perception and Reality*, p. 131). Eu argumentaria que a importância da abordagem de Sellars à epistemologia é a de que ele vê a verdadeira e interessante irredutibilidade na área não como a irredutibilidade entre um tipo de particular (mental, intencional) e outro (físico), mas como entre descrições por um lado e normas, práticas e valores por outro. (Ver nota 17 adiante.)

14 Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 170.

15 W. W. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), p. 42.

holística ao conhecimento não é uma questão de polêmica antifundamentalista, mas um descrédito do empreendimento epistemológico como um todo. Uma abordagem behaviorística a episódios de "perceptividade direta" não é uma questão de polêmica antimentalista, mas um descrédito da busca platônica por aquele tipo especial de certeza associado à percepção visual. A imagem do Espelho da Natureza — um espelho visto mais fácil e certamente do que aquilo que espelha — sugere e é sugerida pela imagem da filosofia como tal busca.

Se o que tenho dito até aqui é acertado, não há como argumentar a favor das visões de Sellars e Quine exceto replicando a seus críticos. Não há terreno neutro no qual se colocar e mostrar que eles suplantaram, respectivamente, "o dado" e "o analítico" numa luta justa. O melhor que podemos fazer é desemaranhar a forma pura de suas críticas da tradição de vários tópicos estranhos que seus críticos (e, em certa medida, os próprios Quine e Sellars) introduziram e, dessa forma, talvez mitigar o ar paradoxal de suas doutrinas. Na próxima seção, irei retomar o Mito do Dado e tentar desemaranhá-lo das implicações, "injustas com os bebês", da afirmação de que não há uma coisa tal como a percepção pré-lingüística. Em seguida, retomarei o ataque de Quine contra a distinção entre linguagem e fato e tentarei desemaranhá-lo das suas infelizes afirmações reducionistas a respeito da "indeterminação" da tradução e das *Geisteswissenschaften*. Quando as doutrinas de Sellars e de Quine são purificadas, elas aparecem como expressões complementares de uma única afirmação: que nenhum "relato da natureza do conhecimento" pode apoiar-se numa teoria das representações que se coloque em uma posição de relações privilegiadas com a realidade. O trabalho desses dois filósofos nos capacita a desvendar, finalmente, a confusão de Locke entre explicação e justificação, e a deixar claro por que um "relato da natureza do conhecimento" pode ser, no máximo, uma descrição do comportamento humano.

3. *Percepção pré-lingüística*

Em "Empiricism and the Philosophy of Mind", Sellars formula "nominalismo psicológico" como a visão de que

> *toda* percepção de *tipos, semelhanças, fatos* etc., em suma, toda percepção de entidades abstratas — com efeito, toda percepção mesmo de particulares — é uma ocorrência lingüística. De acordo com isso, nem mesmo a percepção de tais tipos, semelhanças e fatos, enquanto pertinente à assim chamada experiência imediata, é pressuposta pelo processo de adquirir o uso da linguagem.[16]

A existência de sensações cruas — dores, quaisquer sensações que os bebês tenham ao olhar objetos coloridos etc., — é a objeção óbvia a essa doutrina. Para replicar a essa objeção, Sellars invoca a distinção entre percepção-como-comportamento-discriminativo e percepção como o que ele chama estar "no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz" (p. 169). A percepção no primeiro sentido é manifestada por ratos, amebas e computadores; é simplesmente sinalização confiável. A percepção no segundo sentido é manifestada apenas por seres cujo comportamento construímos como a enunciação de sentenças com a intenção de justificar a enunciação de outras sentenças. Nesse último sentido a percepção é crença verdadeira justificada — conhecimento —, mas no sentido anterior é capacidade de responder a estímulos. A maior parte de "Empiricism and the Philosophy of Mind" é um argumento de que tal capacidade é uma condição causal para o conhecimento mas não uma *base* para o conhecimento. Essa visão tem um corolário de que o conhecimento de particulares ou de conceitos não é temporalmente anterior ao conhecimento de proposições (mas sempre uma abstração do último) e, assim, de que os relatos empíricos de aprendizado da linguagem e da base não-proposicional para o conhecimento proposicional são inevitavelmente mal-orientados. A premissa crucial desse argumento é que não há nenhuma coisa tal como uma crença justificada que seja não-proposicional, e nenhuma coisa como justificação que não seja uma relação entre proposições. Assim, falar de nossa familiaridade com a vermelhidão, ou com uma instanciação da vermelhidão, como "suporte" de (enquanto oposta a ser uma definição causal de) nosso conhecimento de que "isto é um objeto vermelho" ou de que "o vermelho é uma cor" é sempre um equívoco.

16 Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 160.

Tanto as crianças como as células fotoelétricas discriminam objetos vermelhos, mas se supõe que as crianças pré-lingüísticas "saibam o que é vermelho" em algum sentido pelo qual as células fotoelétricas não o fazem. Mas como pode uma criança saber o que é dor se toda a percepção de qualquer coisa "é uma ocorrência lingüística"? Aqui Sellars precisa de outra distinção. Desta vez é a distinção entre "saber como é X" e "saber que tipo de coisa é um X". Este último envolve ser capaz de ligar o conceito de qualidade de X a outros conceitos, de tal modo a ser capaz de justificar afirmações sobre X. Pela visão wittgensteiniana de Sellars, na qual ter um conceito é usar uma palavra, essas duas capacidades são a mesma capacidade. Segue-se que não podemos ter um conceito sem termos muitos, nem podemos chegar a "ter um conceito de alguma coisa porque notamos esse tipo de coisa"; pois "ter a capacidade de notar um tipo de coisa é ter já o conceito daquele tipo de coisa" (p. 176). Mas "notar um tipo de coisa" é notar sob uma descrição, não apenas responder discriminativamente a ela. O que é, então, saber *com que* a dor se parece, sem saber ou notar que *tipo* de coisa é?

É simplesmente *ter* dor. A cilada a evitar aqui é a noção de que há alguma iluminação interna que tem lugar apenas quando a mente da criança está iluminada por linguagem, conceitos, descrições e proposições, e não tem lugar quando a criança se queixa inarticuladamente e se contorce. A criança *sente* a mesma coisa, e essa coisa é sentida *igualmente* por ela antes e depois do aprendizado da linguagem. Antes da linguagem, se diz que ela *conhece* a coisa que sente apenas no caso de ser o tipo de coisa sobre a qual, na vida posterior, ela será capaz de fazer relatos não-inferenciais. Essa capacidade latente é o que a coloca à parte da célula fotoelétrica, não sua maior sensibilidade. Assim, ela pode responder diretamente a uma falta de oxigênio no ar, à rapidez exagerada no movimento das moléculas, ritmos-alfa retorcidos em seu cérebro e assim por diante, mas não se diz que "sabe o que eles são" a não ser e até que chegue a apreender o vocabulário relevante. Mas sufocação, calor, êxtase, dor, fogo, vermelhidão, hostilidade paterna, amor materno, fome, sonoridade e similares são "conhecidos" pré-lingüisticamente, ou assim colocaria o discurso ordinário. São conhecidos simplesmente por serem *tidos* ou sentidos. São conhecidos sem serem capazes de

ser colocados em classes, ou relacionados de qualquer outro modo a qualquer outra coisa.

Não há nenhuma razão para que Sellars faça objeção à noção de "saber como é a dor (ou a vermelhidão)", pois isso só iria apoiar o Mito do Dado e contradizer o nominalismo psicológico, se houvesse alguma conexão entre saber como é a dor e saber que tipo de coisa é a dor. Mas a única conexão é que a primeira é uma condição causal insuficiente e desnecessária para a segunda. É insuficiente pela óbvia razão de que podemos saber como é a vermelhidão sem saber que é diferente do azul, que é uma cor e assim por diante. É desnecessária porque podemos saber tudo isso e muito mais sobre a vermelhidão, tendo sido cegos desde o nascimento e, dessa maneira, *não* sabendo como é a vermelhidão. É simplesmente falso que não podemos falar e saber sobre algo de que não temos sensações cruas, e igualmente falso que se não podemos falar a respeito, podemos não obstante ter crenças verdadeiras justificadas a respeito. O que é especial em relação à linguagem não é que "ela muda a qualidade de nossa experiência", ou "abre novos panoramas da consciência", ou "sintetiza uma multiplicidade previamente inconsciente", ou produz qualquer outro tipo de alteração "interna". Tudo o que sua aquisição faz é permitir-nos que entremos para uma comunidade cujos membros trocam justificações e asserções, e outras ações, uns com os outros.[17]

Assim Sellars pode ser tomado como dizendo ao empirismo tradicional: conhecer como são as coisas não é uma questão de estar justificado na asserção de proposições. A isso o empírico é passível de replicar, como fizeram Roderick Firth e outros, que tal visão confunde conceitos com palavras.[18] Diz-se que Sellars, Wittgen-

17 Cf. *ibid.*, p. 169: "O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como o de *conhecer*, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que alguém diz."

18 Ver Roderick Firth, "Coherence, Certainity, and Epistemic Priority", reimpresso em *Empirical Knowledge*, ed. Roderick Chisholm e Robert Swartz (Englewood Cliffs, N.J., 1973). Firth tenta resolver um problema criado pela "teoria da coerência de conceitos": ou seja, uma vez que "não podemos compreender plenamente 'parece vermelho', a não ser que possuamos o conceito contrastante 'é vermelho', então pareceria que *não* é logicamente possível ter o conceito 'parece vermelho' [como exigiria a doutrina do

stein, e outros que "exageram" a importância da linguagem deram a questão como provada a favor do nominalismo psicológico, assumindo que ter um conceito é ter o uso de uma palavra. Sellars retorquiu com o seguinte dilema: ou atribua conceitos a tudo (como, por exemplo, o acessório de troca de discos) que possa responder discriminativamente a classes de objetos, ou então explique por que você traça a linha entre o pensamento conceitual e seus predecessores primitivos num lugar diferente daquele entre ter adquirido uma linguagem e estar ainda em treinamento. Esse dilema sublinha o fato de que as noções tradicionais acerca da determinidade do dado juntaram as sensações cruas com a capacidade de discriminar, usando a falta das primeiras para eliminar máquinas e incluir bebês, e usando então a presença da segunda para fazer aquilo que os bebês têm se assemelhar a um conhecimento proposicional. A argumentação entre Sellars e seus críticos sobre esse pondo se resume a: Devemos tomar a conceitualização como uma questão de classificação ou de justificação? Sellars pode dizer que irá renunciar ao termo *conceito* em favor daqueles que desejam dotar acessórios que mudam discos ou suas contrapartes protoplasmáticas de conceitos, conquanto ele possa ter algum outro termo para indicar o que temos, quando colocamos classificações em relação a outras classificações, do modo

"significado dos sentidos" de C. I. Lewis] antes de termos o conceito 'é vermelho'" (p. 461). Firth diz que

"o paradoxo subjacente é facilmente dissolvido se não confundimos conceitos com as palavras usadas para expressá-los. É um fato genético, mas um fato com implicações filosóficas, que, quando uma criança começa a falar pela primeira vez a palavra 'vermelho' com alguma consistência, ela a aplica a coisas que lhe *parecem* vermelhas... Chamar isso de uma 'forma primitiva' do conceito 'parece vermelho' é reconhecer que em algum sentido a criança não consegue compreender *plenamente* o uso adulto até que seja capaz de distinguir coisas que apenas parecem vermelhas de coisas que realmente sejam vermelhas; mas não devemos supor que a criança de algum modo *perde* seu conceito primitivo quando adquire um mais sofisticado". (pp. 461-462.)

Para uma polêmica mais detalhada contra a identificação Ryle-Wittgenstein-Sellars de ter conceitos com usar palavras, ver Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (La Salle, Ill., 1962), cap. IX. Algo como a noção de Firth de um "conceito primitivo" recorre numa crítica a Sellars por William S. Robinson, "The Legend of the Given", em *Action, Knowledge and Reality*, ed. H.-N. Castañeda (Indianapolis, 1975), pp. 83-108.

como os usuários de linguagem fazem quando argumentam sobre em que classe um dado item deveria cair. Uma vez mais, Sellars volta a dizer que a justificação é uma questão de prática social, e que tudo que não é uma questão de prática social não é de ajuda para compreender a *justificação* do conhecimento humano, não importa de quanta ajuda possa ser para compreender sua *aquisição*. As falácias naturalísticas e genéticas, pensa Sellars, se combinaram no empirismo tradicional para produzir a visão de que estaríamos em melhor posição para nos congratularmos por espelhar de modo preciso a natureza (ou lamentar nosso fracasso), se apenas pudéssemos trazer à consciência os estágios de desenvolvimento de nossa infância. Confundidos pela fusão de pensamento e sensação por Descartes, divertidos pela inocência virginal da tábula de cera de Locke e assustados pelo fato de que se a verdade está no todo, então a certeza está em lugar nenhum, os empiristas se agarraram em "como parece ser a sensação de vermelho" enquanto chave para nosso conhecimento do mundo natural. Para Sellars, isso é o mesmo que ater-se ao modo de sentir do bebê, quando sua alimentação está atrasada, como chave para a consciência moral comum.

Para resumir, o nominalismo psicológico de Sellars não é uma teoria de como a mente funciona, nem de como o conhecimento nasce no peito da criança, nem da "natureza dos conceitos", nem de qualquer outro tema prosaico. É um comentário sobre a diferença entre fatos e regras, um comentário a respeito de que apenas podemos nos colocar sob regras epistêmicas quando entramos para a comunidade onde o jogo governado por essas regras é jogado. Podemos recusar a afirmação de que conhecimento, percepção, conceitos, linguagem, inferência, justificação e espaço lógico das razões caem sobre os ombros da criança inteligente em algum ponto por volta dos quatro anos, sem ter existido até então sequer na forma mais primitiva. Mas não podemos recusar o pensamento de que um punhado de direitos e resposabilidades cairá sobre ela em seu décimo-oitavo aniversário, sem que tenham existido até então sequer em sua forma mais primitiva. A segunda situação é, por certo, mais definida que a primeira, uma vez que não há nenhuma marca da ocasião anterior, salvo algum comentário casual de um adulto (por exemplo, "o garoto sabe sobre o que ele está falando"). Mas em ambos os casos o que aconteceu é uma mudança nas relações de uma

pessoa com as outras, não uma mudança dentro da pessoa, que agora lhe *serve* para entrar em tais novos relacionamentos. Não é como se pudéssemos estar equivocados em pensar que uma criança de quatro anos tem conhecimento, mas que nenhuma criança de um ano tem; do mesmo modo como poderíamos estar *equivocados* em aceitar a palavra da lei sobre o fato de que pessoas com dezoito anos podem se casar livremente, enquanto que as de dezessete não podem. Pode ser *irrefletido* levar a sério a tagarelice de certas crianças de quatro anos, assim como pode ser irrefletido ter estabelecido uma idade tão baixa para a responsabilidade legal, mas nenhuma compreensão de como o conhecimento (ou a responsabilidade) "funciona" irá decidir essas questões.

Assim, não se deveria esperar que Sellars ofereça argumentos para uma "teoria da relação entre linguagem e pensamento", pois pensamentos são episódios internos que podem ou não (dependendo das necessidades da psicologia empírica) ser considerados como necessariamente ligados a linguagem, a estados cerebrais ou a várias outras coisas. Como *epistemologista*, Sellars não está oferecendo uma teoria sobre episódios internos. Está, antes, notando que a noção tradicional, não-behaviorista de "epistemologia" é a confusão de um relato de tais episódios com o relato do direito de fazer certas asserções. Isso é adotar a visão de que a filosofia (e, especificamente, a "filosofia da mente") não pode, fornecendo um ponto de vista crítico mais elevado, reforçar ou diminuir a confiança em nossas próprias asserções, que a aprovação de nossos pares nos dá. O nominalismo psicológico de Sellars não deriva do behaviorismo como uma tese sobre o que a mente é ou não é. Deriva apenas do behaviorismo epistemológico no sentido definido acima, um sentido indistinguível do holismo epistemológico. Ser behaviorista nesse sentido é simplesmente "dividir através" de qualquer e de todos eventos e faculdades mentais e encarar nossas práticas de justificar asserções como não necessitando de fundamento empírico ou "ontológico".[19]

19 Estarei afirmando no capítulo VIII que esta atitude para com a relação entre a filosofia da mente e a epistemologia (ou, mais amplamente, entre qualquer descrição científica ou metafísica do homem, por um lado, e qualquer comentário sobre a justificação de suas ações — lingüísticas ou outras —, por outro) é central aos esforços de Wittgenstein nas *Investigations*. Penso que, como a própria aplicação de Sellars da distinção entre descrever os homens e julgá-los, essa atitude é um corolário natural da rigorosa separação, no *Tractatus*, da afirmação de fatos, de todos ou outros usos (por exemplo, éticos) da linguagem.

Tendo-me revertido ainda outra vez à comunidade como fonte de autoridade epistêmica, terminarei esta seção reenfatizando que mesmo o conhecimento não-conceitual, não-lingüístico de como é uma sensação crua, é atribuído aos seres com base em sua qualidade potencial de membros dessa comunidade. Os bebês e os tipos mais atraentes de animais são creditados como "tendo sentimentos", ao invés de (como as células fotoelétricas e animais pelos quais ninguém se mostra afetivo — por exemplo, linguados e aranhas) "apenas responder a estímulos". Isso deve ser explicado com base naquele tipo de sentimento de comunidade que nos une a qualquer coisa humanóide. Ser humanóide é ter um rosto humano, e a parte mais importante desse rosto é uma boca, que podemos imaginar enunciando sentenças em sincronismo com expressões apropriadas do rosto como um todo.[20] Dizer, com o senso comum, que os bebês e os morcegos sabem como são a dor e o vermelho, mas não como é o movimento das moléculas ou a mudança de estações, é simplesmente dizer que podemos bem prontamente imaginá-los abrindo as bocas e comentando sobre o anterior, mas não sobre o último. Dizer que um aparelho (consistindo de uma célula fotoelétrica acoplada a um gravador de fita) que diz "vermelho!" quando e apenas quando apontamos uma luz vermelha em sua direção, *não sabe* como é o vermelho é como dizer que não podemos imaginar prontamente continuar uma conversação com o aparelho. Dizer que simplesmente não *sabemos* se andróides que tenham sido manufaturados a partir de protoplasma (e estão inteiramente prontos para funcionar, exceto pelo centro da fala, que está por ser instalado) sabem o que é o vermelho é não confessar perplexidade filosófica ou científica referente à natureza da subjetividade.[21] É meramente dizer que coisas

20 Para uma boa explicação da força e ramificações da visão de Wittgenstein de que o corpo humano é a melhor ilustração da alma humana, ver Virgil Aldrich, "On What It Is Like to Be a Man", *Inquiry* 16 (1973), pp. 355-366. Ver também Stuart Hampshire, *Tought and Action* (Londres, 1959), cap. 1.

21 Ver Hilary Putnam, "Robots: Machines or Artificially Created Life?", reimpresso em *Modern Materialism*, ed. J. O'Connor (Nova York, 1969), esp. p. 262: "...a pergunta: Os robôs são conscientes? pede por uma decisão, de nossa parte, de tratar robôs como colegas membros de nossa comunidade

com rostos aproximadamente humanos que parecem como se um dia pudessem ser parceiros conversacionais são geralmente creditados com "sentimentos", mas que se sabemos demais sobre como essas coisas foram articuladas podemos ser contrários a pensar nelas até mesmo como parceiros potenciais.[22]

Essa visão da atribuição de percepção pré-lingüística — como uma cortesia estendida a colegas-falantes de nossa linguagem, potenciais ou imaginados — tem como corolário que proibições morais contra machucar bebês e os tipos de animais mais bem vistos não são "ontologicamente embasadas" em sua possessão de sentimento. É, quando muito, o contrário. As proibições morais são expressões de um sentido de comunidade baseado na imaginada possibilidade de conversação, e a atribuição de sentimentos é pouco mais que um lembrete dessas proibições. Isso pode ser visto ao notar-se que ninguém, exceto filósofos da mente, se importa se a sensação crua de dor ou a vermelhidão é diferente para os koalas do que para nós, mas que todos nós nos preocupamos um pouco com um koala, se o vemos se contorcendo. Esse fato não significa que a nossa dor ou a do koala "não é nada senão seu comportamento"; isso significa justamente que as contorções são mais importantes para a nossa capacidade de imaginar o koala pedindo-nos ajuda do que o que está acontecendo dentro do koala. Os porcos se classificam muito melhor que os koalas em testes de inteligência, mas os porcos não se contorcem exatamente do modo humanóide correto, e a cara do porco tem o formato errado para as expressões faciais que combinam com a conversação ordinária. Assim, enviamos os porcos ao matadouro com equanimidade, mas formamos sociedades para a proteção de koalas. Isso não é "irracional", bem como não é irracional

lingüística, ou não tratá-los assim".

22 Isso não significa que estejamos *certos* em ser contrários, nem que estejamos errados. Apenas quero chamar atenção para o medo tradicional de que os biólogos ou psicólogos, em sua atitude para com seus colegas homens, possam "assassinar para dissecar". *Somos* tentados, quando somos particularmente bons em predizer o comportamento de alguma coisa com base em sua estrutura interna, a ser "objetivos" a respeito — isto é, tratá-la antes como um *en-soi* do que como um *pour-soi* e "um de nós". Os filósofos não têm, penso eu, muita coisa a dizer a respeito de quando essa tentação é justificada ou injustificada. Os romancistas e os poetas, entretanto, têm.

estender ou negar direitos civis aos retardados (ou fetos, ou tribos aborígenes, ou marcianos). A racionalidade, quando vista como a formação de silogismos baseados na descoberta dos "fatos" e a aplicação de tais princípios como "A dor deve ser minimizada", ou "A vida inteligente é sempre mais valiosa que bonitos seres não-inteligentes", é um mito. Apenas o impulso platônico de dizer que todo sentimento moral — e, com efeito, toda emoção de qualquer tipo — deveria ser baseado no reconhecimento de uma qualidade objetiva no recipiente nos faz pensar que nosso tratamento dos koalas, ou brancos, ou marcianos é uma "questão de princípio moral". Pois os "fatos" que devem ser descobertos para aplicar o princípio não são, no caso dos "sentimentos" do koala ou do branco, passíveis de serem descobertos independentemente de sentimento.[23] As emoções que temos em relação aos casos fronteiriços dependem da vivacidade de nossa imaginação e vice-versa. Apenas a noção de que em filosofia temos uma disciplina capaz de dar boas razões para o que acreditamos por instinto nos permite pensar que uma "análise filosófica mais cuidadosa" irá ajudar-nos a traçar uma linha entre a frieza de coração e o sentimentalismo tolo.

Esta afirmação de que o conhecimento dos animais sobre como são algumas coisas tem pouco a ver com uma crença verdadeira justificada, porém muito a ver com moral, segue-se naturalmente da noção sellarsiana de que o interior de pessoas e quase-pessoas deve ser explicado pelo que acontece no exterior (e, em particular, por seu lugar em nossa comunidade) mais do que inversamente. Desde que Descartes tornou o solipsismo metodológico a marca do pensa-

23 É notório que os filósofos morais são de pouca ajuda para decidir o que deve contar como agente moral, como tendo antes dignidade que valor, como estando entre os seres cuja felicidade deve ser maximizada, como sendo algum daqueles que se deve arriscar a revelar enquanto ainda por trás do véu da ignorância etc. Sellars discute o tópico breve e inconclusivamente em termos da questão de se todos os membros de uma comunidade epistêmica são membros de uma comunidade ética — se "a intenção intersubjetiva de promover o bem-estar epistêmico implica a intenção intersubjetiva de promover o bem-estar *sans phrase*" (*Science and Metaphysics* [Londres e Nova York, 1968], p. 225). Para o efeito do holismo sobre a meta-ética e sobre o impulso platônico recém-mencionado, ver J. B. Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles", em *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey (Londres e Nova York, 1970).

mento filosófico rigoroso e profissional, os filósofos desejaram encontrar o "fundamento" da cognição, moralidade, gosto estético e qualquer outra coisa que importe dentro do indivíduo. Pois como poderia haver alguma coisa nas sociedades que os indivíduos não colocaram ali? Somente a partir de Hegel os filósofos começaram a lidar com a noção de que o indivíduo à parte de sua sociedade é apenas mais um animal. As implicações antidemocráticas dessa visão, para não mencionar suas implicações historicistas e relativistas, tornaram difícil aos modos hegelianos de pensamento ter algum impacto sobre o duro cerne da filosofia analítica — epistemologia, filosofia da linguagem e filosofia da mente. Mas "Empiricism and the Philosophy of Mind", de Sellars, autodescrito como "incipientes *Meditations Hegeliènnes*",[24] consegue forçar a separação entre sensações cruas e crença verdadeira justificada e privar as sensações cruas de seu *status* como representações privilegiadas. O trabalho mostra, desse modo, como o behaviorismo na epistemologia pode evitar a confusão entre explicação e justificação que fez a epistemologia empírica parecer possível e necessária. Nos capítulos sete e oito tentarei mostrar como a ênfase na prioridade do público sobre o privado, que resulta de repudiar o empirismo, prepara o caminho para outros projetos hegelianos e heideggerianos de desconstrução.

4. *A "idéia 'idéia'"*

Tendo argumentado que o ataque de Sellars contra o Mito do Dado é compatível com a gentileza para com bebês e animais, e, assim, com a consciência moral comum, quero agora argumentar que o ataque de Quine contra a "idéia 'idéia'" e a distinção entre linguagem e fato são compatíveis com a respeitabilidade intelectual das *Geisteswissenschaften*. As doutrinas de Quine da "indeterminação da tradução" e "inescrutabilidade da referência" levaram-no a afirmar que não há nada "verdadeiro" envolvido em atribuições de sentido a enunciações, crenças a pessoas e aspirações a culturas. Penso que aqui, novamente, algumas distinções cuidarão das conseqüências contra-intuitivas putativas do behaviorismo epistemológico, permi-

24 Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 148.

tindo-nos que o vejamos antes como limpando a área para a moralidade e a cultura elevada que privando-as da "verdade objetiva".

O que Quine chama "idéia 'idéia'" é a visão de que a linguagem é a expressão de algo "interno" que deve ser descoberto antes que possamos dizer o que significa uma enunciação, ou interpretar o comportamento lingüístico dos enunciantes (por exemplo, atribuindo crenças, desejos e culturas a eles). Abandonar essa idéia é abandonar imediatamente a noção lógico-empirista de "verdade em virtude do significado" e a por vezes oxfordiana noção de "verdade conceitual", desde que não há quaisquer significados ou conceitos a partir dos quais as verdades poderiam ser deduzidas. Essa atitude em relação ao conceito de "conceito" torna possível dispensar a distinção de Kant entre as verdades necessárias (que podem ser determinadas olhando-se para os conceitos sozinhos [verdade analítica], ou para os conceitos puros e formas puras da intuição sozinhos [verdade sintética *a priori*]) e verdades contingentes (que exigem referência a intuições empíricas). Mas Quine encara os conceitos e significados como apenas uma espécie de intenções, e ele deseja obliterar *todas* as intenções. Assim, admitindo que "meios", "crenças" e "desejos", por exemplo, não têm equivalentes behaviorísticos (como Brentano e Chisholm, num esforço de preservar algum grão de verdade no tradicional dualismo mente-corpo, também haviam tentado mostrar), Quine conclui que isso mostra que as noções de "crença" e "desejo" são (para propósitos "científicos") tão dispensáveis como as de "conceito" e "intuição":

> Pode-se aceitar a tese de Brentano ou como mostrando a indispensabilidade de idiomas intencionais e a importância de uma ciência autônoma da intenção, ou como mostrando a falta de base de idiomas intencionais e o vazio de uma ciência da intenção. Minha atitude, diferentemente da de Brentano, é a segunda. Aceitar o uso intencional pelo valor nominal e, vimos, postular a relação de tradução como algo objetivamente válido, embora indeterminado em princípio relativo à totalidade de disposições de discurso. Tal postulação promete pouco ganho na inteligência científica, se não houver para ela uma base melhor que a de que as supostas relações de tradução são pressupostas pelo vernacular da semântica e da intenção.[25]

25 W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960), p. 221.

Quine pensa esse antiintencionalismo como solidário com sua polêmica contra a analiticidade. Mas não é. O autor de "Two Dogmas of Empiricism" *deveria* ter dito que os conceitos e significados são inofensivos, se postulados para dar explicações de nosso comportamento, e tornam-se nocivos apenas quando tratados como a fonte de um tipo especial de verdade e um tipo especial de autoridade sobre certas asserções. Em particular, esperaríamos que dissesse que as razões normalmente dadas para traduzir linguagens antes de um modo que de outro (ou atribuir um conjunto de crenças e desejos antes que uma outra alternativa que iria predizer o mesmo comportamento lingüístico) são justificadas simplesmente por sua coerência interna, e que práticas tais como a tradução e atribuição de estados internos são justificadas por sua utilidade social. Quine garante a utilidade, mas considera filosoficamente importante insistir que o tipo de verdade proferida em observações tais como: "'*Hund*' é 'cão' em alemão" e "Robinson crê em Deus" não é o tipo de verdade que expressa uma "questão de fato".[26] Ele oferece assim uma distinção entre verdade por conveniência e verdade por correspondência, em vez da antiga distinção positivista entre verdade por convenção e verdade confirmada pela experiência sensorial. Verdades sobre significados, crenças e proposições não são, de algum modo, realmente verdades no sentido pleno do termo — exatamente como os positivistas costumavam dizer que as verdades necessárias não eram realmente "sobre o mundo".

O holismo e o pragmatismo de "Two Dogmas" pareceria fazer essa distinção entre dois tipos de verdade tão difícil de manter quanto as distinções mais antigas que Quine está empenhado em atacar. Muitos críticos de Quine notaram esse ponto e diagnosticaram sua insistência nessa distinção como uma remanescência do empirismo

26 Ver *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, ed. Donald Davidson e Jaakko Hintikka (Dordrecht, 1969), p. 303, onde Quine diz: "Consideremos... a totalidade de verdades da natureza, conhecidas e desconhecidas, observáveis e não-observáveis, passadas e futuras. O ponto sobre a indeterminação da tradução é que ela resiste mesmo a toda essa verdade, a verdade inteira sobre a natureza. É isso que quero dizer quando afirmo que onde se aplica a indeterminação da tradução, não há nenhuma questão real de escolha certa; não há nenhum fato verdadeiro mesmo para *dentro* da reconhecida subdeterminação de uma teoria da natureza."

tradicional.[27] Concordo com a maioria dessas críticas, e não irei tentar resumi-las ou sintetizá-las (além de notar que tais críticos são unânimes ao comentar que qualquer tipo de "indeterminação" que podemos encontrar na tradução irá aparecer, de modo igualmente inofensivo, nas *Naturwissenschaften*). Mas ao examinar a noção de "inescrutabilidade de referência" podemos obter alguma compreensão das intuições "empíricas" que fazem Quine persistir em falar de "correspondência", e que o mantêm afastado das implicações hegelianas de seu próprio behaviorismo e holismo. Quine resume a argumentação de seu "Ontological Relativity" dizendo:

> O que faz sentido é dizer não o que são os objetos de uma teoria, absolutamente falando, mas como uma teoria dos objetos é interpretável ou reinterpretável em outra... O que as nossas reflexões presentes estão-nos levando a apreciar é que o enigma sobre ver as coisas invertidas, ou em cores complementares, deveria ser encarado seriamente e sua moral aplicada amplamente. A tese relativista à qual chegamos é esta, para repetir: não faz nenhum sentido dizer o que são os objetos de uma teoria, além de dizer como interpretar ou reinterpretar aquela teoria em outra... A conversa sobre teorias subordinadas e suas ontologias *é* significativa, mas relativa apenas à teoria de fundo com sua própria ontologia primitivamente adotada e, em última análise, inescrutável.[28]

27 A mais conhecida crítica desse tipo é "Quine's Empirical Assumptions", de Noam Chomsky, em *Words and Objections*. O ponto é colocado mais convincentemente, no entanto, por Hilary Putnam em "The Refutation of Conventionalism", *Nous* 8 (1974), p. 38: "Se a adoção de um sistema de hipóteses analíticas em vez de outro permite uma grande simplificação de ciências tais como neurofisiologia, psicologia, antropologia etc., então por que não deveríamos dizer que o que queremos significar por 'tradução' é *tradução de acordo com os manuais que têm essa propriedade*?" Putnam diagnostica corretamente a doutrina da indeterminação especial da tradução de Quine como partindo de um tipo de essencialismo. É, *grosso modo*, uma doutrina na qual sabemos de antemão que o que não pode ser colocado no vocabulário da física da época é tão inessencial que não está senão "no olho do observador", uma questão de conveniência subjetiva. Ver também Christopher Boorse, "The Origins of the Indeterminacy Thesis", *Journal of Philosophy* 72 (1975), pp. 369-387, e Richard Rorty, "Indeterminacy of Translation and of Truth", *Synthese* 23 (1972), pp. 443-462.

28 W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (Nova York,

Poder-se-ia pensar nessa tese relativista como resultado natural e feliz da abordagem ao conhecimento e à ciência que Quine partilha com Sellars, não fosse pela perturbadora frase "ontologia primitivamente adotada e, em última análise, inescrutável". Por uma visão holística autêntica, a pergunta: "Estamos *realmente* nos referindo a coelhos ou a estágios-de-coelho? fórmulas ou números de Gödel?" não seria encarada nem como sem sentido, nem como sensata apenas quando relativizada para uma linguagem de fundo,[29] mas como semelhante a "Estamos realmente falando sobre nações ou sobre grupos de pessoas individuais?" ou "Estamos realmente falando sobre bruxas ou sobre psicóticos alucinados?" As últimas perguntas têm um sentido se lhes atribuímos um sentido — isto é, se algo além depende da resposta. É fácil imaginar situações nas quais o sentido lhes seria atribuído; é mais difícil, embora não impossível, para o caso coelhos-*versus*-estágios-de-coelho. Mas Quine não está interessado na questão *daquele* modo de atribuir sentido. Não se supõe que suas afirmações sobre indeterminação e inescrutabilidade devam atar-se às necessidades da ciência ou da prática. Admitindo que os lingüistas jamais sonham tirar vantagem da indeterminação para traduzir as expressões curtas como "outro estágio-de-coelho!", normalmente enunciadas quando os coelhos saem do mato, Quine diz:

> A máxima implícita orientando sua [do lingüista] escolha de "coelho"... é que um objeto durável e relativamente homogêneo, movendo-se como um todo de encontro a um fundo contrastante, é uma referência provável para uma expressão curta... A máxima é sua própria imposição, para estabelecer o que é objetivamente indeterminável. É uma imposição muito sensata, e eu não recomendaria outra. Mas estou colocando um ponto filosófico.[30]

1969), pp. 50-51.

29 Ver *ibid.*, pp. 47ss. Hartry Field mostrou que a noção de Quine de "relativização para uma linguagem de fundo" e "tomar referência pelo valor nominal" são incompatíveis com sua linha geral de argumentação. Ver seu "Quine and the Correspondence Theory", *Philosophical Review* 83 (1974), 207ss. Mas essa dificuldade não é relevante para meus propósitos presentes.

30 Quine, *Ontological Relativity*, p. 34.

Um "ponto filosófico" nesse sentido é, no mínimo, um ponto que não tenha relevância para decidir como é o mundo. Quine vacila entre a mais antiga visão positivista de que tais pontos são vergonhosamente "metafísicos" e a visão mais oxfordiana de filosofia-como-terapia de que tais pontos peculiarmente filosóficos servem de antídoto para πρωτον ψευδος tais como "idéia 'idéia'". Poderíamos, entretanto, tomar esse ponto filosófico particular como oferecendo um antídoto contra, quando muito, as noções de "ontologia" e "referência". Isto é, poderíamos recair na visão mais antiquada de que, exatamente como a abordagem behaviorista, a "verdade em virtude do significado" em "Two Dogmas" nos deixou sem qualquer noção de "mesmidade de significado" — salvo (como diz Harman) aquele de senso comum e filosoficamente desinteressante em que "O presidente foi ao Vietnã" e "Johnson foi ao Vietnã" significam a mesma coisa —; da mesma forma, a abordagem behaviorista à "ontologia" de "Ontological Relativity" nos deixa sem qualquer noção de "mesmidade de referência" — salvo aquela de senso comum e filosoficamente desinteressante na qual conversa sobre estágios-de-coelho e conversa sobre coelhos são conversas sobre as mesmas coisas (de modos diferentes).[31] A noção filosófica de "referência" parece a Quine contrastar com a de significado porque:

> Referência, extensão, têm sido a coisa firme; significado, intensão, a infirme. A indeterminação de tradução que nos confronta agora, entretanto, atravessa igualmente a extensão e a intensão. Os termos "coelho", "parte não-destacada do coelho" e "estágio-de-coelho" diferem não apenas no significado; são verdadeiros em relação a coisas diferentes. A própria referência demonstra-se comportamentalmente inescrutável.[32]

Mas essa relativa firmeza foi, ela mesma, só o produto da afirmação de Quine de que as intensões, para as quais não havia critérios de

31 O exemplo da mesmidade de significado no senso comum vem de Harman, "Quine", p. 142. Para mais sobre a distinção entre os sentidos de senso comum e filosófico de "falar sobre" ou referir, ver meu "Realism and Reference", *Monist* 59 (1976), pp. 321-340, e o capítulo VI, seção 4.

32 Quine, *Ontological Relativity*, p. 35.

As *Geisteswissenschaften*, pensa Quine, empregam noções que são tão turvas que simplesmente precisamos apagá-las quando descrevendo a estrutura da realidade. Tudo é claro, entretanto, nas ciências físicas salvo quando estas invocam números, funções, propriedades etc., caso em que interpretamos os mesmos como conjuntos, uma interpretação que o cientista físico pode encarar com sublime indiferença. Mas a não-clareza da "crença", do "significado", do "traduz-se como..." etc. é irredimível; não há nada à mão na teoria dos conjuntos para substituí-los; podem sobreviver apenas com base na conveniência prática.[39]

Por que, entretanto, "crê em..." e "traduz-se como..." devem mais às necessidades da prática do que "é o mesmo elétron..." e "é o mesmo conjunto..."? Por que as *Naturwissenschaften* descrevem a realidade, enquanto as *Geisteswissenschaften* apenas nos capacitam a lidar com ela? O que as coloca separadas, dado que não mais pensamos em qualquer tipo de colocação como tendo um *status* epistemológico privilegiado, mas em todas as colocações como trabalhando juntas pelo bem da raça, naquele processo de gradual ajustamento holístico tornado famoso por "Two Dogmas of Empiricism"? Por que não deveria a unidade de inquirição empírica ser o todo da cultura (incluindo tanto as *Natur-* como as *Geisteswissenschaften*) em vez de apenas o todo da ciência física?

Tentar responder a essas perguntas retóricas leva-nos a uma genuína contradição na visão de Quine. Isso emerge mais claramente

39 Harman ("Quine", p. 126) concede uma interpretação mais caridosa às visões de Quine sobre esses assuntos. De acordo com Harman,
"Não é que ele pense que objetos intensionais, proposições e significados são um tipo *estranho* de entidade (como se poderia acreditar que os elétrons devem ser um tipo estranho de entidade). Sua queixa não é que os objetos intensionais, como algo abstrato, ofendem sua sensibilidade do modo como sem dúvida ofendem a sensibilidade de Nelson Goodman... O argumento de Quine... é que as várias visões nesse grupo [que invoca tais entidades] são teorias que não explicam o que se propõem. Assim sua atitude em relação a objetos intensionais é similar à sua atitude em relação ao flogístico ou ao éter (ou bruxas)."
Quine parece endossar brandamente a interpretação de Harman em *Words and Objections*, p. 296. Mas eu não penso que essa interpretação possa ser reconciliada com muitos dos argumentos de *Word and Object* e em outros textos, embora concorde que representa a atitude que Quine *deveria* ter adotado.

numa passagem na qual ele está tentando argumentar que os ditames práticos da tradução não têm implicações epistemológicas:

> "Salvo a verdade lógica" é convencional em caráter por causa da indeterminação de tradução... O próprio desejo de determinação aumenta o valor de aderir a essa regra forte e simples como determinante parcial... "Salvo a verdade lógica" não é apenas uma convenção, mas uma convenção sábia. E vemos também que isso não dá à verdade lógica nenhum *status* epistemológico distinto daquele de quaisquer verdades lógicas de um assim chamado tipo factual.[40]

Mas se a convencionalidade depende de uma indeterminação *especial* de tradução, então *não* podemos dizer, como faz Quine numa passagem citada previamente, que a teoria física é uma "ocorrência convencional não ditada pela realidade". Se a permanência da verdade lógica é apenas uma regra prática, em vez de uma intelecção da natureza da realidade, e então se a teoria física *é* uma intelecção desse tipo, ela também não pode ser uma regra prática.

Para resumir suas vacilações, podemos notar que Quine quer afirmar tudo o que segue:

1. Existe uma coisa tal como a ontologia, governada por "escrúpulos sobre que objetos se pode assumir" e baseada numa distinção entre "reificação irresponsável e seu oposto".[41]

2. Não há nenhum *status* epistemológico que qualquer sentença tenha à parte de seu papel em manter aquele "campo de força" que é o conhecimento humano e cuja meta é lidar com irradiações sensoriais.

3. Assim não há, à parte de seu papel no esquema geral da crença, coisa tal como familiaridade direta com dados sensoriais ou significados que dariam inviolabilidade a relatos em virtude de sua correspondência à realidade.

40 *Words and Objections*, p. 318.
41 Quine, *Word and Object*, pp. 119-120.

4. Assim, a epistemologia e a ontologia nunca se encontram, uma vez que nossos escrúpulos sobre que objetos assumir não são ditados por nossa familiaridade seja com universais, seja com particulares.

5. Mas há não obstante uma distinção a ser feita entre aquelas partes da teia da crença que expressam temas verdadeiros e aquelas que não o fazem, e a ontologia assegura que podemos detectar essa diferença.

Se é para afirmar (5) tanto quanto (1)-(4), Quine deve dar um sentido à distinção entre "verdadeiro" e "convenção" que não tenha quaisquer ligações com a usual distinção instrumentalista-fenomenalista — entre aquilo com que estamos realmente familiarizados e o que "postulamos" para lidar com estímulos. A única maneira pela qual pode fazê-lo, até onde posso ver, é simplesmente selecionar as partículas elementares da física contemporânea como paradigmaticamente triviais e explicar que o sentido no qual não há nada trivial em relação a significados e crenças é que diferentes coisas podem ser ditas a respeito do que uma sentença significa ou um homem crê sem quaisquer implicações para o movimento dessas partículas. Essa tática torna puramente estética sua preferência por física à psicologia e, por conseguinte, sua preocupação com a "reificação irresponsável". Além disso, não irá funcionar. Pois as teorias bioquímicas alternativas (por exemplo), assim como as teorias psicológicas alternativas serão compatíveis com todos e com apenas os mesmos movimentos das mesmas partículas. A não ser e até que haja uma dedução genuína de todas as colocações nomológicas verdadeiras das leis da física (o que ninguém espera seriamente), não haverá nenhuma queixa a ser feita a respeito de intenções que não possa ser feita a respeito de mitocôndrios.[42]

42 Dagfinn Føllesdal ("Meaning and Experience", em *Mind and Language*, ed. S. Guttenplan [Oxford, 1975]) sugere um modo de construir a tese da indeterminação de Quine, concebido de forma a mostrar que "a posição de Quine é mais interessante se sua tendência ontológica para o fisicalismo é encarada como uma conseqüência de uma tendência epistemológica mais fundamental para o empirismo" (p. 33). A sugestão é que
"...todas as verdades que há são incluídas na teoria da natureza. Como notamos antes, em nossa teoria da natureza tentamos avaliar *todas* as nossas experiências. E as únicas entidades que estamos justificados a assumir são aquelas às quais se apela na teoria mais simples que avalia todas essas evidências. Essas entidades e suas propriedades e interrelações são tudo o que há no mundo, e tudo que há para estar certo e errado a respeito. Todas as verdades a respeito delas estão incluídas em nossa teoria da natureza. Na tradução não estamos descrevendo um outro reino da realidade, apenas correlacionando duas teorias abrangentes, concernentes a tudo que há." (p. 32)
Entretanto, não vejo como podemos dizer quando paramos de descrever e começamos a correlacionar descrições. Ou, colocando em outras palavras, não vejo como podemos segregar "natureza" de alguma outra coisa, salvo encontrando algum sentido de "avaliação de todas as nossas experiências", no qual algo menos que o todo da cultura possa valer por todas as nossas experiências.
Um modo alternativo de retraçar o curso da tese da indeterminação até o empirismo é oferecido por John McDowell ("Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism", em *Truth and Meaning*, ed. G. Evans e J. McDowell [Oxford, 1976]). McDowell pensa que Quine pode estar afirmando "uma versão, não propriamente feliz na formulação, da forte objeção verificacionista ao realismo na teoria do significado" (p. 65). Essa objeção é que construir a verdade de uma asserção como "subdeterminada pelo que é observável" iria, caso construíssemos a colocação "realisticamente", exigir que atribuíssemos a quem fala "uma concepção de verdade como sendo independente do que é observável" (p. 64). Uma vez que esta última é, para o verificacionista, absurda, mostra que não devemos construir a colocação "realisticamente". Essa estratégia, entretanto, parece envolver o encontrar um sentido para a "determinação pelo que é observável" que iria manter a biologia e excluir a tradução, e, mais uma vez, não vejo como isso poderia ser feito. Assim, concluo que a tensão entre (4) e (5) permanece, apesar das tentativas dos críticos amigáveis de Quine de reformular seu ponto de um modo que o coloca a salvo da crítica de Chomsky que a única indeterminação na área é a familiar subdeterminação da teoria pela observação (uma crítica a que tanto Føllesdal como McDowell se referem e à qual desejam contornar).

Quine é levado a essas dificuldades, penso, por uma tentativa de preservar a visão que ele, como Sellars, herda de Carnap e em última análise do *Tractatus* de Wittgenstein: a visão de que o mundo pode ser "completamente descrito" numa linguagem extensional. É a intensionalidade antes que a intencionalidade o verdadeiro bicho-papão, pois apenas o caráter não-funcional à verdade do discurso intencional faz seu presumido tema mais indigno do que, digamos, a conversa irredutivelmente bioquímica sobre mitocôndrios. A redutibilidade a conversa sobre partículas é apenas uma cobertura para a

redutibilidade ao discurso verdadeiro-funcional. As partículas não importam, mas a forma lógica sim. A falta de condições de identidade claras para as intenções é um desastre não por causa de alguma fantasmagoria que resulta, mas simplesmente porque essa falta deixa certas sentenças não-extensionais. Mas se é assim, então podemos alcançar os fins de Quine sem empregar seus meios. Podemos fazê-lo garantindo que o mundo *pode* ser completamente descrito numa linguagem verdadeira-funcional, enquanto garantimos simultaneamente que partes dele também podem ser descritas em uma linguagem intensional, e simplesmente abstendo-nos de comparações desagradáveis entre esses modos de descrição. Dizer que pode ser *completamente* descrito é usar uma noção de completude definida em termos de extensão espácio-temporal, não em termos seja de poder explicativo seja de conveniência prática. Se não pudéssemos nos referir a intenções, poderíamos encontrar muita dificuldade para lidar com o mundo, mas ainda seríamos — para qualquer coisa a que isso sirva — capazes de descrever cada parte do mesmo, e até fazer uma predição precisa sobre o conteúdo de qualquer região do espaço-tempo, com qualquer minúcia desejada.

O modo de aplicar esse ponto ao vocabulário de crenças e desejos foi mostrado por Davidson, que coloca o assunto em termos de uma distinção entre generalizações homonômicas e heteronômicas:

> Por um lado, há generalizações cujas instâncias positivas nos dão razão para acreditar que a própria generalização poderia ser aperfeiçoada acrescentando-se novos dispositivos e condições colocados no mesmo vocabulário geral que a generalização original. Tal generalização aponta para a forma e vocabulário da lei acabada; podemos dizer que é uma generalização *homonômica*. Por outro lado, há generalizações que quando instanciadas podem darnos razão de acreditar que há uma lei precisa em funcionamento, mas que só pode ser colocada mudando-se para um vocabulário diferente. Podemos chamar tais generalizações de *heteronômicas*.
>
> Suponho que a maior parte de nosso saber prático (e ciência) é heteronômico. Isso acontece porque uma lei só pode esperar ser precisa, explícita e tão desprovida de exceções quanto possível se retira seus conceitos de uma teoria abrangente fechada... A confiança de que uma colocação é homonômica, corrigível dentro de seu próprio domínio conceitual, exige que ela retire seus conceitos de uma teoria com fortes elementos constitutivos...
>
> Exatamente como não podemos atribuir inteligivelmente um comprimento a qualquer objeto a não ser que uma teoria abrangente domine objetos daquele tipo, não podemos atribuir inteligivelmente qualquer atitude proposicional a um agente, exceto dentro da estrutura de uma teoria viável de crenças, desejos, intenções e decisões.[43]

Davidson continua dizendo que as pretendidas leis psicofísicas são como "Todas as esmeraldas são verzuis". Elas combinam termos de vocabulários disparatados. Podemos falar de esmerosas e de verzulice, ou sobre esmeraldas e verdor, mas não sobre ambos ao mesmo tempo (ao menos não se queremos uma teoria abrangente útil). Mesmo assim, podemos falar sobre ações e crenças, ou sobre movimentos e neurônios, mas não (abrangentemente) sobre ambos simultaneamente. Mas há um sentido óbvio, no exemplo anterior, em que estamos falando sobre *as mesmas coisas*, seja qual for o conjunto de predicados que escolhermos. E até mesmo, diz Davidson, no último caso. A diferença na escolha de vocabulários não é uma marca da diferença entre o real e o ontologicamente não-respeitável, nem daquela entre o factual e o mítico, mas concorda com a diferença entre falar de atividades de nações-como-tal e falar de atividades de ministros e generais, ou entre falar de mitocôndrios como tais e falar das partículas elementares que eles contêm. Podemos dizer utilmente e com verdade coisas como: "Se Asquith tivesse continuado como primeiro-ministro, a Inglaterra teria perdido", ou "Se houvesse um pouco de nêutrons a mais ali dentro, o mitocôndrio não teria sobrevivido", ou "Se apenas tivéssemos colocado um eletrodo no lugar certo do córtex, ele nunca teria decidido que era Napoleão", ou "Se pudéssemos agarrar uma esmerosa, teríamos a tonalidade exatamente certa de verde", mas não podemos (até onde sabemos agora, ao menos) desenvolver tais comentários heteronômicos em leis que sejam partes de teorias abrangentes. Nem, por outro lado, precisamos ver tais comentários heteronômicos

43 Donald Davidson, "Mental Events" em *Experience and Theory*, ed. L. Foster e J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), pp. 94-96.

como atravessando a linha entre reinos ontológicos — em particular, o reino do factual e o reino do não-factual. Na visão de Davidson da relação entre diferentes vocabulários explicativos, não há *qualquer* razão para pensar que aqueles vocabulários que se prestam a formulações verdadeiras-funcionais "descrevem a verdadeira e última estrutura da realidade" de um modo pelo qual os vocabulários intensionais não o fazem. A distinção extensional-intensional termina por revelar que não tem nem mais nem menos interesse filosófico que a distinção entre nações e povos: é capaz de incitar emoção reducionista, mas não é capaz de proporcionar uma razão especial para embarcar em projetos reducionistas.

A distinção de Davidson nos dá um modo de ver que um vocabulário intencional é apenas mais um vocabulário para falar sobre porções de um mundo que pode, com efeito, ser completamente descrito sem esse vocabulário. Podemos partilhar da intuição de Carnap de que o movimento de qualquer coisa pode ser predito com base no movimento de partículas elementares, e que se simplesmente seguíssemos o curso de todas essas partículas, estaríamos seguindo (embora *não* explicando) o curso de tudo que existe; e isso sem falar, com Quine, da "falta de embasamento dos idiomas intencionais e o vazio de uma ciência da intenção". Um vocabulário — aquele da física das partículas — pode funcionar para *toda* porção do universo, enquanto que a conversa sobre mitocôndrios, esmerosas, mininstros e intenções é requisitada apenas aqui e ali. Mas a distinção entre o universal e o específico não é a distinção entre o factual e o "vazio", muito menos aquela entre o real e o aparente, ou o teórico e o prático, ou natureza e convenção.

Davidson, entretanto, liga seu próprio projeto ao de Quine de uma maneira equívoca quando diz que "o caráter heteronômico de colocações gerais ligando o mental e o físico remonta a esse papel central da tradução na descrição de todas as atitudes proposicionais e à indeterminação da tradução",[44] e repete essa ligação quando cita com aprovação o comentário de Quine de que "a tese de Brentano da irredutibilidade de idiomas intencionais é idêntica à tese da indeterminação de tradução".[45] Ambos os comentários sugerem que a

44 *Ibid.* p. 97.
45 *Ibid.*, p. 97n., citando Quine, *Word and Object*, p. 221.

relação entre colocações que oferecem traduções e comportamentos é *especial* de algum modo em que a relação entre colocações sobre mitocôndrios e aquelas sobre partículas elementares não é. Ambos sugerem a esquisita doutrina da "dupla" indeterminação da tradução. Mas se o que estive dizendo está certo, a irredutibilidade é sempre *apenas* irredutibilidade, e nunca uma pista para diferenças "ontológicas". Há *muitos* vocabulários na linguagem dentro da qual se poderia esperar obter uma teoria abrangente expressa em generalizações homonômicas; e a ciência, teoria política, crítica literária e o resto irão, se Deus quiser, continuar a criar mais e mais de tais vocabulários. Abandonar a noção de que em filosofia temos uma disciplina que nos guarda contra a "reificação irresponsável" e sistematiza nossos "escrúpulos sobre que objetos se pode assumir" seria vencer facilmente a irredutibilidade e, assim, julgar cada um de tais vocabulários apenas em termos pragmáticos ou estéticos. "As restrições de Quine contra a tentativa de Carnap de separar a filosofia da ciência são exatamente o que é necessário para ver que as *Geisteswissenschaften* não teriam se tornado mais *wissenschaftlich*, ou mais ontologicamente respeitáveis, se Brentano e Dilthey se tivessem revelado em erro sobre sua irredutibilidade. Infelizmente, entretanto, a resistente convicção de Quine de que a lógica simbólica deve de algum modo ter "implicações ontológicas" leva-o a fazer mais da tradução, da intencionalidade e da "idéia 'idéia'" do que precisa ser feito.

Dediquei essa longa seção a argumentar que o ataque de Quine contra a "verdade em virtude do significado", como uma explicação de verdades putativamente necessárias, não deve ser confundido com seu ataque contra "significados" como idéias na mente, idéias que determinam a precisão das traduções de um modo que o comportamento lingüístico não consegue. A primeira é com efeito uma pseudo-explicação; não existem, pelas razões holísticas dadas em "Two Dogmas", quaisquer representações *privilegiadas*. Mas o descrédito de Quine em relação às representações privilegiadas leva-o a desacreditar *todas* as representações, para desacreditar a própria "idéia 'idéia'". No entanto as idéias na mente não são mais ou menos não-respeitáveis que os neurônios no cérebro, os mitocôndrios nas células, paixões na alma ou o progresso moral na história. O dano causado pela "idéia 'idéia'" na filosofia moderna foi causado

pela pseudo-explicação da autoridade epistêmica através da noção de "familiaridade direta" do "Olho da Mente" com entidades mentais tais como dados sensoriais e significados. Mas isso é dano epistemológico, não dano ontológico. Se estou certo nas críticas a Quine que estive fazendo (e na linha geral que estou tomando neste livro), a única maneira pela qual se pode causar dano *ontológico* é bloqueando o caminho da inquirição por insistir numa velha teoria má à custa de uma boa teoria nova. Pode-se afirmar que a psicologia introspeccionista do século XIX bloqueou por um curto tempo o caminho da inquirição, mas mesmo se assim fosse, seria uma coisa bem diferente do que dizer que as *Geisteswissenschaften* estão evitando que vejamos a realidade claramente, ou que sua ontologia obscura deve ser tolerada em benefício de fins práticos. A lição do behaviorismo epistemológico é simplesmente que não há "ponto filosófico" a ser registrado sobre tradução ou intencionalidade, nem sobre qualquer outro tema "ontológico". Em lugar disso, ela nos ajuda a ver que o poder explicativo está onde o encontramos, e que a tentativa filosófica de distinguir entre explicações "científicas" e "não-científicas" é desnecessária.

5. *Behaviorismo epistemológico, behaviorismo psicológico e linguagem*

No capítulo anterior eu disse que a tradição epistemológica confundiu o processo causal de aquisição de conhecimento com questões concernentes à sua justificação. Neste capítulo apresentei a crítica do Mito do Dado, de Sellars, e a crítica da noção da verdade em virtude do significado, de Quine, como dois desenvolvimentos detalhados dessa crítica mais geral. Se aceitamos essas críticas e, por essa razão, abandonamos a noção de epistemologia como a busca, iniciada por Descartes, por aqueles itens privilegiados no campo da consciência que são, por exemplo, as pedras de toque da verdade, estamos em posição de perguntar se ainda permanece alguma coisa para a epistemologia ser. Quero frisar que não. Para compreender as questões que Descartes queria compreender — a superioridade da Nova Ciência sobre Aristóteles, as relações entre a ciência e a matemática, senso comum, teologia e moralidade — precisamos voltar-

nos antes para fora que para dentro, antes para o contexto social da justificação que para as relações entre representações internas. Essa atitude foi encorajada em décadas recentes por muitos desenvolvimentos filosóficos, particularmente aqueles derivados de *Philosophical Investigations*, de Wittgenstein, e de *Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn. Alguns desses desenvolvimentos serão debatidos adiante, nos capítulos VII e VIII. Antes de fazê-lo, entretanto, discutirei duas tentativas de preservar algo da tradição cartesiana, tentativas que podem parecer lançar alguma dúvida sobre a nossa capacidade de simplesmente abandonar de vez a imagem de Espelho da Natureza.

A primeira dessas tentativas é a revolta contra o behaviorismo lógico na filosofia da psicologia, levando ao desenvolvimento de explicações do comportamento em termos de representações internas sem, necessariamente, qualquer ligação com a justificação de crenças e ações. Já disse que, uma vez que a explicação e a justificação são mantidas separadas, não há razão para opor-se à explicação da aquisição de conhecimento em termos de representações, e que tais explicações podem ser oferecidas sem ressuscitar o tradicional "problema mente-corpo". Mas penso que a defesa de tais explicações contra Ryle e Skinner pode facilmente ser distorcida numa reabilitação da tradicional problemática filosófica do século XVII, e assim irei dedicar o capítulo V à discussão de tais defesas. Minha meta será dissociar a psicologia empírica dos remanescentes da epistemologia, defendendo-a tanto contra as críticas wittgensteinianas como contra os elogios chomskyanos.

A segunda tentativa de preservar alguma coisa da tradição cartesiana que irei discutir é o esforço, dentro da recente filosofia da linguagem, de especificar "como a linguagem se engancha ao mundo", criando assim um problema análogo do problema cartesiano de como o pensamento se engancha ao mundo. Uma tentativa de usar as noções de referência dos termos e de verdade das sentenças para ajudar na compreensão das questões que perturbavam Descartes parece-me condenada ao fracasso, mas tal programa é muito tentador. Como a linguagem é um Espelho da Natureza "público", enquanto o pensamento é um "privado", parece que deveríamos ser capazes de reformular grande quantidade de perguntas e respostas cartesianas e kantianas em termos lingüísticos, e dessa forma reabilitar uma por-

ção de temas filosóficos padrão (por exemplo, a escolha entre idealismo e realismo). Dedico o capítulo VI a vários esforços para tal reabilitação, e argumento que a semântica deveria ser mantida tão pura de epistemologia quanto a psicologia.

Uma vez que tanto as representações internas necessárias na representação psicológica como as relações palavra-mundo necessárias à semântica para produzir uma teoria do significado para as linguagens naturais são vistas como irrelevantes para questões de justificação, podemos ver o abandono da busca de representações privilegiadas como o abandono da meta de uma "teoria do conhecimento". A ânsia por tal teoria no século XVII foi um produto da mudança de um paradigma de compreensão da natureza para outro, assim como da mudança de uma cultura religiosa para uma secular. A filosofia como uma disciplina capaz de nos dar um "método certo de busca da verdade" depende de encontrar algum quadro de referência neutro permanente para toda inquirição possível, cuja compreensão irá capacitar-nos a ver, por exemplo, por que nem Aristóteles nem Belarmino estavam justificados em acreditar no que acreditavam. A mente como Espelho da Natureza foi a resposta da tradição cartesiana à necessidade de tal quadro.

Se não há quaisquer representações privilegiadas nesse espelho, então ele não mais irá responder à necessidade de uma pedra de toque para a escolha entre afirmações justificadas ou não-justificadas sobre nossa crença. A não ser que outro quadro de referência desse tipo possa ser encontrado, o abandono da imagem do Espelho levanos a abandonar a noção de filosofia como uma disciplina que julga as afirmações da ciência e da religião, da matemática e da poesia, da razão e do sentimento, alocando um lugar apropriado para cada um. Nos capítulos VII e VIII desenvolvo mais este ponto.

CAPÍTULO V

Epistemologia e psicologia empírica

1. *Suspeitas sobre a psicologia*

A linha de pensamento que chamei "behaviorismo epistemológico" produziu um preconceito contra a noção de "entidades mentais" e "processos psicológicos". Uma certa imagem das faculdades superiores do homem, comum a Descartes e Locke, foi gradualmente apagada pelo trabalho de escritores como Dewey, Ryle, Austin, Wittgenstein, Sellars e Quine. Entretanto, essa imagem — aquela que no século XVII deu origem à noção de um "véu de idéias" e, assim, ao ceticismo epistemológico — não foi substituída por uma imagem nova e mais clara. Pelo contrário, há um amplo desacordo fratricida entre os anticartesianos sobre o que dizer (e se há algo para dizer) sobre a mente. A palavra mágica de Ryle, "disposição", está em desfavor agora, mas noções mais atualizadas tais como "estado funcional" são oferecidas como substitutas. Qualquer coisa com sabor de behaviorismo metodológico ou behaviorismo "lógico" é vista de esguelha, mas concorda-se que deve haver algum modo de evitar esforços redutivos sem recair no tipo de dualismo que engendrou os tradicionais "problemas da filosofia moderna". As conseqüências do behaviorismo, redutivamente interpretadas, são ilustradas pela polêmica de Malcolm contra boa parte do trabalho recente dos psicólogos:

> Assim, são os fatos, as circunstâncias rodeando o comportamento, que lhe dão a propriedade de expressar reconhecimento. Essa propriedade não é devida a algo que ocorre no interior.
>
> Parece-me que se esse ponto fosse entendido por filósofos e psicólogos eles não mais teriam um motivo para construir teorias e modelos para reconhecimento, memória, pensamento, solução de problemas, entendimento e outros "processos cognitivos".[1]

Se seguimos por essa linha de pensamento, podemos decidir que toda a ciência empírica da psicologia está baseada num equívoco e que não há terreno intermediário para pesquisa entre explicações do senso comum de comportamento por um lado e neurofisiologia por outro. A noção de que há um terreno intermediário para a psicologia investigar irá, por essa visão, ser um produto do "mito dos processos e estruturas cognitivos" — o que Ryle chamou de "mito de Descartes". Malcolm parece inclinado a levar o assunto a esse ponto, por exemplo, em sua descrição da noção chomskiana de um "sistema interiorizado de regras" como típico do equívoco radical da "tradicional teoria das Idéias", isto é:

> A pressuposição... de que uma pessoa deve ser *guiada* no falar. Deve haver algo à mão que lhe mostre como falar, como juntar as palavras gramaticalmente e com sentido coerente... O que está sendo explicado é conhecimento — saber que e saber como. A presença nela da estrutura da linguagem ou de seu sistema de regras supostamente responde por esse conhecimento — explicar *como* ela sabe. (p. 389)

Se uma vez percebemos que "nossa compreensão dos poderes cognitivos humanos não é avançada pela substituição da mitologia estímulo-resposta por uma mitologia de sistemas internos de orientação" (p. 392), pensa Malcolm, não devemos pensar que existam *quaisquer* explicações a serem procuradas nessa área.

Certamente é verdade que o modelo de mente que levou Descartes e Locke a construírem os "problemas filosóficos tradicionais" foi embutido na terminologia da jovem ciência da psicologia.[2] Seria surpreendente se a superação desse modelo não tivesse algum efeito sobre o trabalho naquela ciência. No entanto seria igualmente surpreendente se uma disciplina agora várias gerações afastada de suas origens filosóficas fosse incapaz de caminhar por si mesma. Deve haver, suspeitamos, programas de pesquisas psicológicas que não podem ser colocados em perigo por uma crítica filosófica dos vocabulários usados por seus formuladores.

As críticas wittgensteinianas (como as de Malcolm) de tais programas com freqüência parecem baseadas num movimento falacioso de

1. O significado de termos que se referem ao mental deve ser explicado em termos de comportamento (onde "comportamento" é abreviação de "funções relacionando circunstâncias e estímulos ao comportamento") antes que por ostenção interior.

para

2. A psicologia pode ocupar-se apenas com correlações empíricas entre porções de comportamento e circunstâncias externas.

A inferência, como sucessivos críticos de Ryle apontaram, não tem força maior do que a inferência paralela feita por filósofos operacionalistas da ciência sobre físicos.[3] Fodor, por exemplo, comenta que o psicólogo está efetivamente preparado para admitir que certas características no comportamento e na matriz social são condições necessárias para a ocorrência de pensamentos, reconhecimentos, emoções etc., mas ele insiste que pode haver muitas condições "internas" igualmente necessárias também.[4] Assim, se o investiga-

1 Norman Malcolm, "The Myth of Cognitive Processses and Structures", em *Cognitive Development and Epistemology*, ed. Theodore Mischel (Nova York e Londres, 1971), p. 387.

2 Ver, por exemplo, J. C. Flugel e Donald J. West, *A Hundred Years of Psychology* (Londres, 1964), capítulos um e dois.

3 O ponto foi abordado inicialmente, acredito, por Albert Hofstader em "Professor Ryle's Category-Mistakes", *Journal of Philosophy* 47 (1951), pp. 257-270.

4 Jerry Fodor, "Could There Be a Theory of Perception?" *Journal of Philosophy* 63 (1966), p. 371.

dor psicológico tem juízo suficiente para evitar *definir*, por exemplo, o "ato de reconhecimento" em termos de eventos puramente internos, presumivelmente pode tirar vantagem de comportamento e circunstâncias para identificar seus dados. O que, além disso, pode ser exigido para evitar a acusação de mitologizar? Naturalmente poderia resultar que não havia "variáveis intervenientes" que valessem a pena ser postuladas, mas isso presumivelmente poderia ser descoberto apenas *a posteriori*, por tentativa e erro. Como diz P. C. Dodwell, replicando a Malcolm:

> Pela visão de Malcolm, os psicólogos teriam que restringir-se a investigações de relacionamentos empíricos simples tais como o que se poderia obter entre a memória e a privação de sono. Mas é extremamente difícil ver como essa restrição poderia ser justificada. Os fatores que os psicólogos investigam na memória humana *são* relacionamentos empíricos, embora geralmente de um tipo mais complicado que o recém-mencionado. Quem, então, deveria tomar a decisão sobre que relacionamentos empíricos devem ser liberados para investigação? Não os filósofos, com certeza.[5]

Essa resposta parece-me inteiramente convincente; podemos, não obstante, beneficiar-nos considerando as razões pelas quais um operacionalismo redutivo pareceu tão mais apetitoso para a psicologia do que para a física. Por que os filósofos relutaram em conceder aos psicólogos o direito de sonhar quaisquer entidades e processos teóricos que pudessem ajudá-los a explicar o comportamento? Uma de tais razões já foi dada: a confusão entre as afirmações rotuladas (1) e (2) acima. Essa confusão baseou-se no temor, encontrado em Husserl e Dilthey, e também em wittgensteinianos como Winch e Kenny, de que sujeitar o comportamento humano à explicação mecanicista em termos de "processos psicológicos" iria obscurecer a distinção entre pessoas e coisas, entre a realidade humana estudada pelas *Geisteswissenschaften* e o resto da realidade estudado pelas *Naturwissenschaften*. Em capítulos posteriores será dito mais sobre essa distinção, mas por agora podemos contentar-nos com a resposta de Dodwell. Temor de mecanismo e perda de pessoalidade é terreno para suspeição em relação a *todas* as ciências behaviorísticas e não capta o que os filósofos acharam especialmente dúbio sobre a psicologia. As razões mais diretamente relevantes para suspeitas são aquelas que sugerem que os psicólogos deveriam antes ser *mais* mecanicistas que menos, que deveriam passar diretamente através do mental para o neuropsicológico.

5 P. C. Dodwell, "Is a Theory of Conceptual Developement Necessary?", em *Cognitive Development and Epistemology* (citado na nota 1, acima), p. 382.

A primeira razão é simplesmente o anseio por uma ciência unificada, que não é tanto o anseio de reduzir o Muitos a Um quanto a convicção, que a ciência do século XVII descobriu, de que tudo podia ser explicado pelos átomos e pelo vazio, e que a filosofia tem um dever moral de preservar essa intelecção. Essa convicção, entretanto, foi suavizada por uma difusa apreensão da mecânica quântica, de modo que um respeito ontológico pela matéria insensata foi substituído por um respeito sociológico por professores de física. As referências dos filósofos ao "físico" são agora costumeiramente acompanhadas por uma nota explicando que contará como "física" qualquer entidade que seja invocada pelas "ciências físicas". Antes de Quine, quando a "redução" ainda era o coração do programa lógico-empírico, os filósofos achavam-se capazes de prestar contribuições efetivas para a unificação da ciência, "analisando os significados" de termos usados em sociologia, psicologia etc. Desde o ataque de Quine ao significado, entretanto, a necessidade de reduzir tudo a seja-o-que-for-o-que-os-físicos-irão-expressar foi substituída por uma sensação ainda mais vaga de que outras ciências que não a física se tornam "mais científicas" quando podem substituir descrições funcionais de entidades teóricas (por exemplo, "gene") por descrições estruturais (por exemplo, "molécula e ADN"). Esse sentimento é evanescente em casos como a sociologia e a economia, onde ninguém quer fazer pressão pela realização física de entidades teóricas postuladas, mas persiste na psicologia, cujas entidades teóricas têm aproximadamente o tipo de concretude que convida à substituição pela neurofisiologia. Mas por que, dadas as razões quineanas de pensar que nenhum conjunto interessante de condições necessárias e suficientes para a aplicação dos termos de uma disciplina pode ser dado nos termos de outro, deveríamos estar tão impacientes com tal substituição? Ninguém pensou que a genética envolvesse apelo a entidades dúbias porque o ADN estava chegando há

muito tempo. Assim, o que é responsável pelo sentimento instintivo de que os psicólogos estão obstruindo o caminho da inquirição?

Para responder a isso precisamos voltar-nos a uma segunda razão para suspeita sobre entidades e processos mentais postulados. Podemos chamar a isso, segundo Ryle, medo de fantasmas. A idéia de que expressando o mental, mesmo temporariamente, estamos perdendo o espírito científico, provém de duas fontes. A primeira, que discuti no capítulo I, é a confusão da concepção pós-cartesiana de "consciência" com a noção pré-filosófica da alma como o que deixa o corpo com a morte. A segunda é o argumento epistemológico de que a introspectibilidade traz consigo acesso privilegiado, e que desde que tal privilégio epistêmico deve ser baseado numa diferença ontológica (sendo as entidades mentais intrinsecamente mais bem conhecidas por seus possuidores do que qualquer coisa física poderia ser conhecida a alguém), devemos negar a existência do mental-como-introspectável sob pena de fazer com que parte de nosso conhecimento da realidade dependa de relatos não-verificáveis. Tal argumento raramente é colocado tão ousadamente, mas algo semelhante subjaz à grande porção de hostilidade tanto positivista como wittgensteiniana ao mental.[6] Entretanto, exatamente como a noção de "unidade da ciência" como programa para a pesquisa filosófica não consegue sobreviver ao ataque de Quine ao "significado", esse argumento epistemológico não pode sobreviver ao tratamento da "condição de dado" por Sellars. No relato de Sellars sobre o conhecimento imediato, a introspecção é uma habilidade aprendida, e a pesada suspeita de que os sujeitos terminarão por introspectar seja o que for que o experimentador lhes disser que deveriam estar aptos a introspectar é amplamente justificada. Pois nosso conhecimento imediato de eventos mentais não é, de acordo com Sellars, uma marca de uma situação ontológica distinta, e a incorrigibilidade dos relatos de primeira-pessoa, como todos os assuntos concernentes à situação epistêmica, é antes uma preocupação sociológica que metafísica. Mas renunciar à especial situação fantasmática, que supostamente tornava possível o acesso privilegiado, redime a respeitabilidade metodológica dos apelos à introspecção. Pois podemos ver agora que ensinar as pessoas a introspectarem pensamentos, ou nostalgia, ou pressão sangüínea ou retorcidos ritmos-alfa é simplesmente uma questão de utilizar conexões dentro do organismo — presumivelmente as conexões entre o centro da fala e o resto do sistema nervoso — como instrumentos científicos. O fato de que tal treinamento deve tomar seu ponto de partida de circunstâncias intersubjetivamente disponíveis é suficiente para assegurar que não está ocorrendo nada furtivo. A "subjetividade" e o caráter "não-científico" dos relatos introspectivos não são, portanto, mais filosoficamente significativos do que defeitos de espectroscópios. Quando os "relatos subjetivos" forem vistos como uma questão de conveniência heurística antes que de permitir que a palavra não apoiada de alguém refute uma promissora hipótese científica, podemos afastar as infelizes associações da psicologia introspeccionista com o apelo do racionalismo por idéias claras e distintas e o apelo do protestantismo pela consciência individual.

6 Ver, por exemplo, a "teoria da expressão" de Malcolm acerca de relatos mentalistas na primeira-pessoa, baseada numa passagem de *Philosophical Investigations*.

Concluo que os argumentos quineanos e sellarsianos que destaquei no capítulo anterior também servem para livrar a psicologia das suspeitas habituais que os filósofos empiristas e fisicalistas levantaram contra ela. As suspeitas que vêm da outra direção — da necessidade de preservar a singularidade humana, a livre vontade e a integridade das *Geisteswissenschaften* — serão discutidas nos capítulos VII e VIII. No presente capítulo irei ater-me à pergunta: Podemos encontrar qualquer relevância para problemas filosóficos tradicionais concernentes ao *conhecimento*, em resultados atuais ou esperados da pesquisa psicológica empírica? Como desejo dizer que esses "problemas filosóficos" deveriam antes ser dissolvidos do que resolvidos, seria previsível que eu desse uma resposta negativa. Mas essa resposta negativa necessita de considerável defesa, uma vez que muitos filósofos que foram impressionados pelos argumentos contra representações privilegiadas, conduzidos por Quine e Sellars, desejam, não obstante, substituir a epistemologia "fundamentalista" tradicional pelo uso de resultados psicológicos para produzir uma teoria geral de representações internas. Irei argumentar que tal "nova epistemologia" nada pode oferecer de relevante a questões de justificação, e que conseqüentemente não tem relevância para as exigências culturais que levaram à emergência da epistemologia nos

séculos XVII e XVIII. Conseqüentemente, também não pode ajudar na manutenção da imagem da filosofia como uma disciplina separada da inquirição empírica e que explica a relevância dos resultados de tal inquirição para o resto da cultura.

Para firmar esse ponto discutirei duas sugestões correntes na literatura filosófica recente, as quais atribuem à psicologia um grau maior de importância filosófica do que penso que mereça. A primeira é a sugestão de Quine de que a psicologia pode investigar as "relações entre teoria e evidência", que costumavam ser o assunto tema da epistemologia. Na seção 2 irei argumentar que essas relações não podem ser recolocadas em termos psicológicos. A segunda é a afirmação de que as analogias entre estados de programas de computadores e estados psicológicos de pessoas, e entre estados "*hardware*" de computadores e estados neurofisiológicos de corpos dão um sentido novo e interessante à noção de que nosso conhecimento consiste de uma "representação interna" do mundo. Essa afirmação foi desenvolvida com maiores detalhes por Fodor; nas seções 3 e 4 argumentarei que Fodor reúne um sentido de "representação", no qual as representações podem ser julgadas precisas ou imprecisas, e outro no qual não podem. Esses dois sentidos, afirmo, marcam os respectivos domínios da epistemologia e da psicologia.

2. *A inaturalidade da epistemologia*

Num ensaio chamado "Epistemology Naturalized", Quine examina os vários obstáculos que confrontam os esforços de proporcionar um "fundamento para a ciência" e finalmente considera a atitude sardônica de Wittgenstein em relação a esse empreendimento:

> Carnap e os outros positivistas lógicos do Círculo de Viena já haviam empurrado o termo "metafísica" para o uso pejorativo, como conotando ausência de significado; e o termo "epistemologia" era o seguinte. Wittgenstein e seus seguidores, principalmente em Oxford, encontraram uma vocação filosófica residual em terapia: curando filósofos da ilusão de que existiam problemas epistemológicos.
>
> Mas penso que nesse ponto pode ser mais útil dizer antes que a epistemologia continua, embora numa nova ambientação e numa situação esclarecida. A epistemologia, ou algo como ela, simplesmente tem lugar como um capítulo da psicologia e, portanto, da ciência natural. Estuda um fenômeno natural, isto é, um sujeito humano físico. Esse sujeito humano recebe certo *input* experimentalmente controlado — certos padrões de irradiação em freqüências variadas, por exemplo — e no devido tempo o sujeito oferece como *output* uma descrição do mundo tridimensional externo e sua história. A relação entre o magro *input* e o torrencial *output* é uma relação que somos impelidos a estudar mais ou menos pela mesma razão que sempre impeliu a epistemologia; ou seja, para ver como a evidência se relaciona à teoria, e de que modos a teoria da natureza de uma pessoa transcende qualquer evidência disponível.[7]

Consideremos inicialmente a afirmação de Quine de que o motivo por trás da epistemologia sempre foi "ver como a evidência se relaciona à teoria, e de que modo a teoria da natureza de uma pessoa transcende qualquer evidência disponível". A maioria dos historiadores intelectuais acha notável que o que agora chamamos "teoria do conhecimento" desempenhe um papel tão pequeno no pensamento de escritores antes do século XVII. No relato da epistemologia de Quine é difícil ver por que deveria ser assim. Poderíamos sugerir que a necessidade de uma escolha entre teorias radicalmente distintas sobre planetas e mísseis balísticos tornou-se intensa no tempo de Galileu e Descartes, e que em conseqüência a mente do Ocidente estava recém-atingida pelo modo como "a teoria da natureza de uma pessoa transcende qualquer evidência disponível". Mas essa sugestão é bastante frágil. Houve muitas teorias competindo pelos céus nos tempos antigos e medievais, mas precisamos remexer um bocado para encontrar qualquer coisa chamada "epistemologia" em Platão e Aristóteles; isto se epistemologia significa notar as cesuras entre a teoria e a evidência e comparar modos de atravessá-las. Podemos avançar com exclamações satisfeitas sobre algumas passagens do *Teeteto* e do *De Anima*; os historiadores neokantianos da fi-

7 W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (Nova York, 1969), pp. 82-83.

losofia grega, como Zeller, freqüentemente o fizeram. Mas pouco surgirá a esse propósito em qualquer outra parte do século IV e praticamente nada no *Analíticos Posteriores* (onde Aristóteles, que conhecia tudo sobre a controvérsia entre teorias científicas competidoras, e competia com a melhor delas, discute a situação e a metodologia da ciência). Quando o cartesianismo explodiu sobre um mundo atônito no século XVII, não foi porque estivesse sendo oferecida uma nova visão sobre questões há muito debatidas, concernentes às relações entre teoria e evidência. Foi, antes, porque estavam sendo levadas a sério perguntas, como comentou Gilson com certa indignação, as quais os escolásticos haviam sido demasiadamente sensíveis para fazer.[8]

Para compreender por que o século XVII ficou intrigado com a relação entre teoria e evidência, precisamos perguntar por que as fantasias de Descartes capturaram a imaginação da Europa. Como diz Quine: "Os epistemologistas sonharam com uma filosofia primeira, mais firme que a ciência e servindo para justificar nosso conhecimento do mundo externo".[9] Mas por que todos começaram de repente a sonhar o mesmo sonho? Por que a teoria do conhecimento se tornou algo mais que o lânguido exercício acadêmico de compor uma réplica a Sextus Empiricus? O sonho de uma filosofia primeira mais firme que a ciência é tão antigo quanto a *República*, e podemos concordar com Dewey e Freud que os mesmos anseios primordiais se encontram tanto por trás da religião como do platonismo. Mas isso não nos revela por que alguém deveria pensar que a filosofia primeira consiste, entre todas as coisas, na epistemologia.

Pode parecer abusivo tomar as frases de Quine dessa forma. Faço-o, não obstante, porque penso que compreender a filosofia moderna requer um rompimento mais radical com a tradição do que

8 "Do ponto de vista da filosofia medieval, Descartes desempenha o papel do *indisciplinatus* — alguém que tem orgulho em insistir, não importa qual disciplina esteja em questão, no mesmo grau de certeza, não importa quão inapropriada. Resumindo, Descartes não mais reconhece um intermediário entre o verdadeiro e o falso; sua filosofia é a eliminação radical da noção de 'o provável'". (Étienne Gilson, *Études sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien* [Paris, 1930] p. 235)

9 W. V. O. Quine, "Grades of Theoreticity", em *Experience and Theory*, ed. L. Foster e J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), p. 2.

deseja provocar Quine, ou do que é necessário para seus propósitos. Sua genial frase "Não vamos jogar fora a epistemologia — vamos deixar que seja psicologia" é inteiramente razoável se nosso objetivo é mostrar o que pode ser salvo no empirismo uma vez que lançamos fora os dogmas. Mas se queremos saber por que alguém pensou que valesse a pena, quanto mais que fosse excitante ou moralmente obrigatório ser empírico, precisamos nos afastar do assunto inteiro e forçar questões que Quine pode negligenciar com segurança. Para ajudar a alcançar essa distância, volto-me agora para algumas das coisas que Quine diz sobre a psicologia. Quero mostrar quão remota estará qualquer descoberta psicológica do tipo que ele visualiza de qualquer preocupação com os fundamentos da ciência ou com a relação entre teoria e evidência.

O elo entre a psicologia empírica da percepção e a epistemologia empírica é, penso eu, proporcionado em grande parte pelo uso indiscriminado de palavras como "evidência", "informação" e "testemunho". Esse uso permite a Quine dizer coisas como: "Os terminais nervosos... são o lugar de entrada de informações não-processadas sobre o mundo"[10] e "São simplesmente as estimulações de nossos receptores sensoriais que são mais bem vistas como a entrada para nosso mecanismo cognitivo".[11] Supondo que perguntemos: poderia a psicologia descobrir que não é na retina (as primeiras células nervosas a serem perturbadas pelos raios de luz) que a informação começa a ser processada? Poderia descobrir que isso ocorre efetivamente na lente, ou talvez apenas onde um nervo óptico se funde com o córtex visual? Poderia descobrir que tudo o que havia até o último ponto não era informação, mas apenas eletricidade? Presumivelmente não, uma vez que é difícil ver o que contaria como critério experimental de "informação" ou "processamento". Quine, entretanto, escreve como se *pudesse* haver tais critérios. Ele nota que a epistemologia sempre foi dividida entre dois critérios para ser "dadoal": "proximidade causal ao estímulo físico" e "o foco da perceptividade". Mas, diz ele:

O dilema é dissolvido e a tensão aliviada quando renunciamos ao

10 *Ibid.*, p. 3.

11 Quine, "Epistemology Naturalized", em *Ontological Relativity*, p. 84.

sonho de uma filosofia primeira mais firme do que a ciência. Se estamos procurando apenas o mecanismo causal de nosso conhecimento do mundo externo e não uma justificação daquele conhecimento em termos anteriores à ciência, podemos afinal nos satisfazer com uma teoria da visão ao estilo de Berkeley, baseada em manchas de cor num campo bidimensional... Podemos olhar para o homem como uma caixa-preta no mundo físico, exposta a forças estimulantes externamente determináveis, como a alimentação, e expelindo como um resultado um testemunho externamente determinável sobre o mundo externo. Qual exatamente dos mecanismos interiores da caixa-preta pode ser tocado pela percepção é incerto.[12]

Mas se esquecermos a justificação e buscarmos mecanismos causais, certamente não estaremos falando sobre manchas de cor sobre um campo visual bidimensional. Não teremos uso para a distinção entre o que é dado e o que é inferido, e nenhuma necessidade da noção de um "campo visual" para enquadrar o primeiro. Podemos falar sobre faixas irradiadas sobre uma retina bidimensional ou pulsões no nervo óptico, mas isso será questão de escolher uma caixa-preta, não de descobrir pedras-de-toque para a inquirição. Quine dissolve um dilema apenas mudando o motivo da inquirição. Se a pessoa estivesse interessada somente em mecanismos causais, nunca teria preocupado a cabeça com perceptividade. Mas os epistemologistas que sonharam o sonho que Quine descreve não estavam interessados somente em mecanismos causais. Estavam interessados, por exemplo, em estabelecer uma distinção desagradável entre Galileu e os professores que se recusaram a olhar através de seu telescópio.

Se com efeito não há quaisquer critérios experimentais para onde chegam os dados reais, então a sugestão de Quine de que renunciemos à noção de "dados sensoriais" e falemos causalmente de terminais nervosos e epistemologicamente de sentenças de observação[13] não resolve um dilema que atormentou a epistemologia. Antes, deixa que a epistemologia definhe por si mesma. Pois se temos a psicofisiologia para cobrir mecanismos causais, e a sociologia e a história da ciência para anotar as ocasiões em que sentenças de observação são invocadas ou evitadas na construção e desmantelamento de teorias, então a epistemologia nada tem a fazer. Pensaremos que esse resultado seria adequado a Quine, mas com efeito ele lhe resiste. A resistência é mais clara quando censura escritores como Polanyi, Kuhn e Hanson por desejarem abandonar inteiramente a noção de observação.[14] Quine pensa ser esta uma noção perfeitamente boa e deseja reconstruí-la em termos de intersubjetividade. Define uma "sentença de observação" como "aquela à qual todos os usuários da linguagem dão o mesmo veredito ao receberem a mesma estimulação concorrente. Para colocar o ponto negativamente, uma sentença de observação é aquela que não é sensível a diferenças na experiência ocorrida dentro da comunidade lingüística".[15] Quine pensa que excluindo o cego, o louco e mais alguns poucos "desviantes ocasionais" (p. 88n.) podemos dizer quais são as sentenças que "dependem de estimulação sensorial presente e não de informação armazenada, além do que é preciso para compreender a sentença" (p. 86). Isso equivale a definir "estimulação sensorial presente" em termos da não-controversialidade de certas sentenças. Quine pensa que isso preserva a força da intelecção empirista, abandonando ao mesmo tempo as noções sobre significado que são associadas com a "idéia 'idéia'".

Penso que Quine está correto em seguir essa linha de modo a preservar o que era verdadeiro no empirismo, pois fazê-lo torna perfeitamente claro que se alguma coisa "substitui" a epistemologia é a história e a sociologia da ciência, e certamente não a psicologia. Mas esta não é a razão de Quine. Consideremos outra passagem sobre "dados":

> O que contar como observação pode ser agora acomodado em termos do estímulo de receptores sensoriais, deixando a consciência cair onde puder.
>
> Nos velhos dias antipsicológicos a questão da prioridade epistemológica era debatida. O que é epistemologicamente prévio a o

12 Quine, "Grades of Theoreticity", em *Experience and Theory*, pp. 2-3.
13 *Ibid.*, p. 3.

14 *Ibid.*, p. 5; cf. "Epistemology Naturalized", p. 87.
15 Quine, "Epistemology Naturalized", pp. 86-87.

> quê? São sensoriais as *Gestalten* prévias aos átomos...? Agora que temos permissão de apelar à estimulação física, o problema se dissolve; A é epistemologicamente prévio a B se A estiver causalmente mais próximo que B aos receptores sensoriais. Ou, o que de certo modo é melhor, simplesmente falar explicitamente em termos de proximidade causal a receptores sensoriais e abandonar a conversa de prioridade epistemológica. (pp. 84-85)

O que intriga é que definimos "sentença de observação" em termos do *consensus gentium*; podemos separar a observação da teoria sem saber ou sem nos preocupar com quais partes de nosso corpo são os receptores sensoriais, muito menos em que ponto dos nervos começa o "processamento". Não precisamos de qualquer relato psicofisiológico sobre mecanismos causais para isolar o que é intersubjetivamente agradável — simplesmente o fazemos na conversação comum. Assim, presumivelmente a psicologia nada tem a nos dizer sobre a proximidade causal que merece ser conhecida por aqueles que desejam continuar a "epistemologia num cenário psicológico". Em outras palavras, uma vez que tenhamos selecionado as sentenças de observação antes conversacionalmente que neurologicamente, a inquirição adicional sobre "como a evidência se relaciona à teoria" pareceria um assunto para Polanyi, Kuhn e Hanson. Pois o que poderia a psicologia acrescentar a seus relatos sobre como os cientistas formam e descartam teorias? Quine diz a respeito deles que

> ... alguns iconoclásticos filósofos da ciência começaram a questionar a noção de observação somente agora, quando ela deixa de apresentar um problema. Penso que seja uma reação retardada contra a dubiedade da antiga noção de *datum*. Agora que atiramos fora o velho sonho de uma filosofia primeira, vamos antes exultar em nosso novo acesso a conceitos não-problemáticos. A entrada neural é um e a sentença de observação, como recém-definida, é outro.[16]

Mas esses conceitos, embora não problemáticos, não são novos.

16 Quine, "Grades of Theoreticity", pp. 4-5.

Como eletricidade, a entrada neural não é nova; como "informação" é problemática. A noção de "sentença de observação", como a definiu Quine, é tão antiga como o primeiro advogado que perguntou a uma testemunha: "Mas o que você viu realmente?" Se devemos exultar por alguma coisa, é por não estarmos mais formulando certas perguntas — não que tenhamos encontrado algo novo para fazer ou alguns novos termos em que pensar. Quine nos disse que desistimos de nos preocupar com consciência quando renunciamos à reconstrução racional. Mas ele parece trazê-la imediatamente de volta, explicando a observacionalidade em termos de intersubjetividade. Assim, deveria deixar Polanyi, Kuhn e Hanson dizerem que "observação" é simplesmente uma questão de sobre o que podemos concordar nestes dias, ou deveria mostrar como as descobertas psicológicas podem fazer algo mais com essa noção. Se não podem, então definir "dependência de estimulação sensorial presente" em termos de intersubjetividade será apenas invocar um antigo honorífico epistemológico sem nenhum propósito psicológico.

Minha discussão acerca de Quine imprimiu suas palavras com uma cansativa literalidade. Quine provavelmente não se importa com o destino da palavra "epistemologia". Preocupa-se, talvez, com sua posição deweyana de que a ciência e a filosofia são contínuas — com não serem vistas como tendo métodos ou temas diferentes. Ele se opõe a afrouxar a conversa oxfordiana sobre "filosofia como a análise de conceitos", e associa Wittgenstein e o "positivismo terapêutico" com esse tipo de conversa. Estive sugerindo que enfatizemos antes o que Dewey e Wittgenstein têm em comum — sua visão de que a busca natural por entendimento foi aproximada, pelos filósofos modernos, de uma busca não-natural pela certeza. Nessa visão, as esperanças e temores que a psicologia em várias épocas inspirou entre os filósofos são igualmente mal orientados.[17] Dizer

17 Ver Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Londres, 1953), p. 232, sobre "a confusão e esterilidade da psicologia": "a existência do método experimental nos faz pensar que temos um modo de resolver os problemas que nos perturbam; embora problema e método passem um pelo outro". Ver também os avisos de Dewey sobre o movimento que iria por fim se tornar a "psicologia behaviorística" que Quine admira: "o mais antigo dualismo entre sensação e idéia é repetido no dualismo corrente de estruturas e funções periféricas e centrais; o dualismo mais antigo de corpo e alma

com Wisdom e Bouwsma que "epistemologia" é uma coleção de preocupações obsessivas com a certeza, a serem dissolvidas por terapia, e dizer com Quine que os impulsos epistemológicos deveriam ser satisfeitos por resultados psicológicos, pode significar em ambos os casos um modo de dizer: podemos ter psicologia ou nada.

Não fosse pelo fato de que uma de minhas preocupações aqui é perguntar por que temos um fenômeno como "filosofia" em nossa cultura, o assunto poderia ser deixado nisso. Mas para essa questão histórica a diferença entre nada e psicologia é importante. Dewey enfatizou os motivos religiosos e sociais por trás dos aspectos não-"científicos" da filosofia, e juntou sua insistência à continuidade entre filosofia e ciência com uma distinção desagradável entre o que a filosofia havia sido e o que deveria tornar-se. Quine reluta em flertar com uma falácia genética e está cordialmente disposto a ver-se e a Locke como companheiros de inquirição sobre "a relação entre teoria e evidências": Locke, pensa ele, foi desorientado por uma má teoria da significação, mas nós modernos podemos ter o curso corrigido (em direção à psicologia) por uma boa. Mas essa cordialidade esconde precisamente o que é importante para a compreensão histórica: a preocupação de Locke com a sugestão do cético de que nossos modos subjetivos de apreensão poderiam ocultar-nos a realidade e a recusa de Quine a sequer ser perturbado pelo ceticismo.

O distanciamento de Quine das preocupações céticas é mostrado por sua assimilação de elementos da experiência a elementos de conhecimento e de explicação a justificação. A psicologia, encontrando os elementos da experiência, explica o conhecimento. A epistemologia, encontrando (putativamente) elementos de conhecimento, justifica conhecimento não-elementar. Ninguém desejaria o "conhecimento humano" (enquanto oposto a alguma teoria ou relato particular) justificado a não ser que tivesse sido assustado pelo ceticismo. Ninguém iria assimilar a epistemologia à psicologia a não ser que estivesse tão pouco assustado pelo ceticismo a ponto de encarar

encontra um eco distinto no dualismo corrente de estímulo e resposta..."; novamente, "...sensação como estímulo não significa qualquer *existência* psíquica particular. Significa simplesmente uma função e terá sua mudança de valor de acordo com o trabalho especial requerendo ser feito". ("The Reflex Arc Concept in Psychology", em *The Early Works of John Dewey*, vol. 5 [Carbondale, 1972], pp. 96, 107.)

"embasar o conhecimento humano" como uma espécie de brincadeira. Assim, embora possamos concordar calorosamente com Quine quanto ao fato de que se há descobertas a serem feitas sobre o conhecimento humano, estas são passíveis de vir da psicologia, também podemos simpatizar com a visão que Quine atribui a Wittgenstein: a coisa a fazer com a epistemologia é "curar os filósofos da ilusão de que existem problemas epistemológicos". Tal terapia não separa a filosofia da ciência: leva a filosofia a ser apenas senso ou ciência comum, mobilizado para proporcionar "lembretes para um propósito particular".[18]

3. *Estados psicológicos como explicações genuínas*

Para obter uma teoria psicológica que *diria* alguma coisa sobre a relação entre teoria e evidência precisamos, no mínimo, de uma que reproduza "internamente" a justificação pública comum de asserções por circunstâncias e outras asserções. Precisamos, em outras palavras, de entidades mentais que possam manter as mesmas relações com asserções públicas e entre si, como as premissas e conclusões em discursos, como os testemunhos das testemunhas com as acusações em cortes jurídicas e assim por diante. Mas sempre que é proposta uma teoria psicológica que responde a essa necessidade, o grito de "regresso ao infinito" tem probabilidades de ser manifestado. Assim encontramos Malcolm dizendo:

> Se dizemos que o modo pelo qual alguém sabe que algo à sua frente é um cão é por ver que a criatura "se encaixa" à sua Idéia de um cão, então precisamos perguntar: "Como ele sabe que isso é um exemplo de se encaixar?" O que orienta seu julgamento aqui? Não precisa de uma Idéia de segunda ordem que lhe mostre como ocorre alguma coisa encaixar-se a uma Idéia? Isto é, não precisará de um modelo de *encaixar-se*?... Um regresso infinito foi gerado e nada foi explicado.[19]

18 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 50.
19 Malcolm, "Myth of Cognitive Processes", p. 391. Comparar com Ryle, *The Concept of Mind* (Nova York, 1949), cap. 7 e Wittgenstein, *Philosophical*

A dificuldade, tornada familiar por Ryle, é que se não estivermos contentes em tomar "ele o vê" como o conhecimento de um indivíduo de que há um cão à sua frente, não devemos também ser capazes de tomar qualquer outra coisa como justificação. Pois até onde um relato mentalístico proporciona meramente uma explicação causal de reconhecimento pela visão, isso não parece uma reposta à pergunta "Como ele sabe?" Ele não nos diz nada sobre a *evidência* do indivíduo para sua visão, mas apenas sobre o fato de chegar a tê-la. Por outro lado, até onde oferece uma justificação da afirmação pública original de conhecimento, proporciona uma ocasião de pressionar por justificação adicional.

Fodor critica a afirmação de Ryle de que nada "paramecânico" poderia melhorar nossa compreensão de reconhecimento perceptivo e comenta que "a atraente simplicidade da posição de Ryle é adquirida mendigando precisamente os tipos de questão que as teorias da percepção e do aprendizado tradicionalmente tentaram resolver".[20] Ele passa a argumentar que "alguma história simples sobre associações aprendidas" não irá responder essas perguntas:

> Mas se o que os vários modos de desempenhar "Lillibulero" têm em comum é algo abstrato, pareceria seguir-se que o sistema de expectativas que constitui a receita de alguém para ouvir a música deveria ser abstrato no mesmo sentido...
>
> ...As expectativas relevantes devem ser complicadas e abstratas, uma vez que as entidades perceptivas são surpreendentemente independentes de uniformidades físicas entre estímulos. Desde que é precisamente para explicar essa "constância" perceptiva que os psicólogos e epistemólogos supuseram tradicionalmente serem necessárias inferências inconscientes e outras transações paramecânicas, parece relevante comentar que o tratamento de Ryle suscitou todos os temas que a constância levanta. (pp. 377-378)

Investigations, pp. 213-215. Ver também John Passmore, *Philosophical Reasoning* (Londres, 1961), cap. 2 ("The Infinite Regress Argument"), onde ele discute o uso do argumento por Ryle. Comparei o emprego anticartesiano desse argumento por Wittgenstein e Peirce em "Pragmatism, Categories, and Language", *Philosophical Review* 49 (1961), pp. 197-223.

20 Fodor, "Could There Be a Theory of Perception?" *Journal of Philosophy* 63 (1966), p. 375.

Podemos concordar com Fodor em que se há "temas que a constância levanta", então Ryle os suscitou. Mas Ryle poderia replicar facilmente que a noção de "expectativas complicadas e abstratas" (por exemplo, um conjunto de inferências inconscientes envolvendo referência a certas regras, ou certos paradigmas abstratos) é o que faz parecer que há temas aqui. Talvez apenas a imagem de um homenzinho na mente, aplicando regras elaboradas em termos não-verbais mas ainda "abstratos", nos faz perguntar: "Como é feito?" Não nos tivesse sido imposta essa imagem, pode dizer Ryle, responderíamos com algo como: "É possível apenas por causa de ter um sistema nervoso complicado — sem dúvida, algum dia algum fisiologista nos contará exatamente como funciona". A noção de "modelos" não fisiológicos não ocorreria, em outras palavras, se já não tivéssemos em mãos todo o saco de truques cartesianos.

Essa resposta pode ser formulada um pouco mais precisamente. Suponhamos concordar com Fodor em que o reconhecimento da similaridade entre diferenças potencialmente infinitas é o reconhecimento de algo "abstrato" — lillibuleridade, digamos. O que significa dizer que "a receita da pessoa para ouvir a música deve ser abstrata no mesmo sentido"? Presumivelmente que deve ser capaz de distinguir a similaridade entre diferenças potencialmente infinitas. Mas então não há nenhum uso para a noção de "receita *não*-abstrata", desde que *qualquer* receita deve ser capaz de fazê-lo. As possíveis variações qualitativas entre os ingredientes para um punhado de biscoitos de chocolate também são potencialmente infinitas. Assim se vamos falar antes de tudo sobre "conjuntos complicados de expectativas" (ou "programas" ou "sistemas de regras"), iremos sempre estar falando sobre algo "abstrato" — precisamente tão abstrato, com efeito, como a característica cujo reconhecimento (ou a tarefa cuja realização) desejamos explicar. Mas então estamos num dilema: ou a aquisição desses conjuntos de expectativas ou regras requer a postulação de novos conjuntos de expectativas ou regras, ou elas são não adquiridas. Se o extremo anterior é apreendido, o regresso ao infinito de Malcolm realmente será gerado pelo princípio de Fodor de que o reconhecimento do abstrato requer uso do abstrato, pois o

que se apóia em reconhecimento deveria apoiar-se em aquisição. Se apreendemos o segundo extremo, parecemos estar novamente com Ryle: dizer que as pessoas têm uma habilidade não adquirida de reconhecer a similaridade entre diferenças infinitas dificilmente é dizer qualquer coisa explicativa sobre "os temas que a constância levanta".

Assim, pode concluir Ryle, esses temas são ou temas "conceituais" sobre as condições suficientes para a aplicação ordinária de termos como "reconhecer", ou então questões sobre mecanismos fisiológicos. O último tipo de questão não envolve quaisquer problemas sobre regressos, uma vez que ninguém pensa que "constância" requer postular mecanismos "abstratos" em células fotoelétricas ou diapasões. No entanto há alguma diferença entre dó menor e "lillibulerice", salvo que atribuímos ao primeiro uma "qualidade acústica concreta" e à última uma "similaridade abstrata"? Poderíamos especificar mil características acidentais (timbre, volume, presença de luz, cor do objeto que emite o som) que o diapasão ignora, exatamente como o faz quem reconhece lillibulero. Como a distinção abstrato-concreto é tão relativa a uma base de dados estabelecida como a distinção complexo-simples, parece, ao dizer que a explicação psicológica requer referências a entidades abstratas, como se estivéssemos simplesmente afirmando que explicar um tipo de coisa que os mamíferos podem fazer exige referência a diferentes — *categoricamente* diferentes — tipos de coisas que surgem da explicação do que amebas, diapasões, átomos de césio e estrelas podem fazer. Mas como sabemos isso? E o que significa "categoricamente" aqui? Mais uma vez, Ryle pode dizer que se já não temos a imagem cartesiana (de um Olho Interno olhando para as regras afixadas às paredes da arena mental), não iríamos saber o que fazer da afirmação.

Isso é suficiente para a força do argumento do regresso ao infinito. Agora consideremos o tipo de réplica que seria feito por alguém como Dodwell, que argumenta que a construção de modelos não-fisiológicos não é boa nem má *a priori*, mas deve ser justificada por seus frutos. Dodwell está imbuído da analogia entre cérebros e computadores: "A única influência mais poderosa sobre as idéias dos psicólogos a respeito de processos cognitivos no presente é o nexo de conceitos que foi desenvolvido para a programação de computadores".[21] Não obstante, ele admite:

> Poder-se-ia argumentar que a analogia do computador é trivial, porque um programa meramente codifica um conjunto de operações que são como operações cognitivas, mas não *explica* o pensamento mais do que o faz escrever um conjunto de regras para resolver problemas aritméticos... Dizer que um programa de computador pode "explicar" o pensamento, então, teria mais ou menos a mesma força que dizer que um conjunto de fórmulas lógicas "explica" as leis da correta argumentação dedutiva. (pp. 371-372)

A esse argumento ele replica que a analogia do computador somente tem força quando se distinguem níveis:

> ...explicações do que acontece na solução de problemas por um computador podem ser dadas em diferentes níveis... A *implementação* de um programa deve ser explicada em termos de *hardware* de computador, exatamente como, presumivelmente, a implementação do pensamento deve em certo sentido ser explicada por processos que efetivamente ocorrem no sistema nervoso central. As sub-rotinas pelas quais computações particulares são realizadas podem ser explicadas por referência à "linguagem de máquina" e aos algoritmos passo-a-passo pelos quais as soluções são encontradas... O princípio da operação sub-rotina não deve ser ele mesmo compreendido e explicado simplesmente examinando-se o *hardware*, exatamente do mesmo modo como a essência das tabelas de multiplicação não poderia ser apreendida examinando-se o cérebro. Similarmente, uma compreensão de como as próprias sub-rotinas funcionam não explica o princípio de resolver problemas em termos de uma seqüência de passos... Para isso, é preciso olhar para o processo executivo, que na máquina incorpora a organização e objetivo geral do programa, e no ser humano uma "direcionalidade de objetivo" menos claramente compreendida. (p. 372)

A importância dos níveis é ilustrada, por exemplo, pelo fato de que a experimentação pode nos dar razão de dizer que reconhecemos pa-

21 Dodwell, "Is a Theory of Conceptual Development Necessary?", p. 370.

drões visuais por um processo de comparação de matrizes antes que por um processo de extração de características (p. 379). Dizer isso não é um comentário "conceitual" (sobre "o processo executivo") nem "fisiológico" (sobre "*hardware*"), mas não obstante pode ser genuinamente explicativo. A noção de "sub-rotina" parece dar-nos exatamente o que a psicologia precisa — uma explicação de para o que poderia servir o terreno intermediário entre senso comum e fisiologia.

Mas como essa noção nos ajuda a evitar um argumento de regresso ao infinito? Presumivelmente Malcolm e Ryle insistiriam em que ou as "matrizes" ou as idéias abstratas das características extraídas (dependendo de que modelo a pessoa escolhe) produzem elas próprias os mesmos problemas que a "constância" que se espera que expliquem. Mas Dodwell pode replicar que elas apenas fariam isso se fossem supostamente respostas a perguntas tão gerais como: "Como é possível a abstração (reconhecimento, constância)?" Para tais perguntas, poderá dizer, não há *nenhuma* resposta, exceto o vago comentário de que a natureza desenvolveu o *hardware* adequado para ter o trabalho feito. Pois qualquer dos modelos de Dodwell será, com efeito, antropomórfico, no sentido de visualizar um pequeno inferidor no cérebro verificando suas matrizes ou ticando características. Os poderes de abstração ou reconhecimento desse inferidor serão tão problemáticos como os de seu anfitrião e isso não será diminuído dizendo-se que ele é antes uma pequena máquina que um pequeno homem.[22] Os modelos antropomórficos aqui

22 Isso seria posto em dúvida por alguns psicólogos. Gregory, citando com aprovação a noção de Helmholtz de "inferências inconscientes" envolvidas na percepção, diz que
"precisamos ser claros de que não há nenhum 'homenzinho dentro' fazendo a argüição, pois isso leva a intoleráveis dificuldades filosóficas. Helmholtz certamente não pensou isso, mas sua frase 'inferências' inconscientes e sua descrição das percepções como 'conclusões inconscientes' talvez tenha sugerido, na época, a pessoas não familiarizadas com computadores uma idéia tão inaceitável. Mas nossa familiaridade com os computadores deveria remover a tentação em direção à confusão desse tipo pois não mais pensamos em inferência como uma atividade unicamente humana envolvendo a consciência." (*The Intelligent Eye* [Nova York, 1970], p. 30.)
Penso que é enganoso dizer que o homenzinho leva a "intoleráveis dificuldades filosóficas", porque não vejo as pequenas máquinas como menos

não são mais enganosos que o comentário antropomórfico do programador, de que "a máquina não irá compreender o problema se você usar a notação polonesa, porque apenas conhece..." Queixar-se de que as "matrizes" — como as "idéias" de Locke — são uma reduplicação de *explanandum* é como afirmar que as partículas que compõem o átomo de Bohr são uma reduplicação das bolas de bilhar cujo comportamento ajudam a explicar. Resulta frutífero postular pequenas bolas de bilhar dentro das grandes, então por que não postular pequenas pessoas dentro de grandes (ou pequenos ratos dentro de ratos grandes)? Cada "modelo" desses é, no dizer de Sellars, acompanhado por um "comentário" que lista as características da entidade modelada, "abstraídas de" dentro do modelo.[23] Parece razoável sugerir que o comentário implícito em todos os modelos antropomórficos da psicologia vige algo como isto:

> Enquanto permanecemos no nível de sub-rotinas devemos nos sentir à vontade para falar antropomorficamente sobre inferências e outras operações "inconscientemente" realizadas pela pessoa, ou realizadas (nem "conscientemente" nem "inconscientemente") por centros cerebrais ou outros órgãos mencionados como se eles próprios fossem pessoas. O uso de tais frases não nos compromete a atribuir intelecto e caráter a centros cerebrais, mais do que falar de uma "impressão sensorial vermelha" como o fator comum em várias ilusões nos compromete com a existência de algo tanto "interno" quanto vermelho. Mas uma vez que abandonamos o nível de "sub-rotina" pelo nível de *hardware*, o antropomorfismo não está mais no lugar.

"conscientes" que homenzinhos. Adotar o que Dennett chama "postura intencional" em relação a punhados de transistores ou neurônios é falar deles como falamos de seres conscientes; e acrescentar "mas naturalmente eles não são *realmente* conscientes" parece dizer apenas que não temos quaisquer responsabilidades morais para com eles. Não podemos nem inquirir quais são os punhados, na frase de Quine, "tocados pela consciência", nem *descobrir* que as inferências podem ser realizadas por seres não tocados desse modo. A familiaridade com computadores não traz tal descoberta; apenas torna a atribuição da postura intencional mais comum e casual.

23 Ver Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres e Nova York, 1963), p. 182 sobre "comentários" e pp. 192ss., sobre impressões sensoriais vermelhas.

Para ver a força desse comentário, suponhamos que algum tipo especial de corrente neutra chegasse pelo nervo óptico quando e apenas quando a teoria psicológica predissesse a ocorrência de uma impressão sensorial vermelha (e o mesmo para todas as outras situações perceptivas). Se soubéssemos desse fato, simplesmente deveríamos passar por sobre a explanação da "sub-rotina" e ir diretamente ao *hardware*. A noção de "impressão sensorial" não teria mais papel algum (a não ser que houvesse outras entidades teóricas postuladas pela teoria psicológica que exigissem essa noção para sua explicação). Se as coisas se revelassem simples assim, a analogia do "computador" não mais pareceria particularmente relevante — mais do que o é para animais unicelulares, nos quais o passo do comportamento para a fisiologia é curto demais para fazer a noção de "níveis" parecer adequada.

Isso é dizer que se a fisiologia fosse mais simples e mais óbvia do que é, ninguém teria sentido a necessidade de psicologia. Essa conclusão pode parecer estranha, particularmente à luz do comentário de Dodwell (citado acima) de que "o princípio da operação subrotina não deve ser ele mesmo compreendido e explanado simplesmente examinando-se o *hardware*, exatamente do mesmo modo que a essência das tabelas de multiplicação não podia ser apreendida examinando-se o cérebro".[24] mas esse comentário é seriamente desorientador. Incorpora uma confusão entre o evidente:

> Se não soubéssemos o que é multiplicação, olhar dentro do cérebro nunca nos mostraria.

e o dúbio:

> Se soubéssemos o que é multiplicação, não poderíamos dizer que alguém estivesse fazendo operações de multiplicação ao olhar para seu cérebro.

24 Fodor também sugeriu que a distinção entre análise "funcional" (ou "de programa") e "mecânica" (ou "de *hardware*") na psicologia é irredutível e não apenas uma questão de conveniência. "Explanations in Psychology", em *Philosophy in America*, ed. M. Black (Ithaca, 1965), p. 177. Argumentei contra essa sugestão em "Functionalism, Machines, and Incorrigibility", *Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 203-220.

A última afirmação é dúbia porque simplesmente não sabemos se há ou não parâmetros neurofisiológicos suficientemente simples associados com certas operações mentais. É imensamente improvável que haja, mas não há uma razão *a priori* por que algum exame-de-cérebro-*cum*-microscópio adequado não pudesse mostrar algo que o observador treinado relataria como: "Ah, você está multiplicando quarenta e sete por vinte e cinco" (e estaria certo todas as vezes). Mais genericamente a questão de o que está melhor explicado em termos de *hardware* e o que em termos de programa depende inteiramente de quão *ad hoc* acontece o *hardware*, e de quão ele está perspicuamente exposto. As qualidades de estar *ad hoc* e perspícuo são, obviamente, relativas à escolha de vocabulário em nível de abstração — mas isso vale também para a própria distinção *hardware-software*.[25] Dados o tipo certo de *hardware* e os parâmetros certos, certamente *é* possível "compreender e explicar o princípio da subrotina simplesmente examinando o *hardware*". Com efeito, podemos imaginar máquinas nas quais seria mais fácil descobrir para o que servem abrindo-as e olhando do que lendo o programa.

Uma vez que quase certamente o cérebro *não* é uma máquina assim, o ponto aqui é de princípio, mas o princípio tem importância filosófica. Pois mostra que a distinção entre psicologia e fisiologia não é uma distinção entre dois assuntos tema diferentes em qualquer sentido mais forte do que, digamos, a distinção entre química e física. Poderia ter-se revelado que fenômenos químicos tais como a formação de compostos nunca tiveram nada a ver com a maquiagem submicroscópica dos elementos em questão. Mas de fato eles têm, e assim usarmos termos dos físicos ou dos químicos para explicar uma reação é uma questão de conveniência ou pedagogia. Caso se revele que a fisiologia tem muito a ver com a multiplicação, como os elétrons têm a ver com explosões, então a distinção psicologia-fisiologia será igualmente pragmática. Assim a conclusão paradoxal oferecida anteriormente — de que se a fisiologia fosse mais óbvia a psicologia nunca teria surgido — pode ser reafirmada. Com efeito,

25 Sobre esse tipo de relatividade, ver William Kalke, "What Is Wrong with Fodor and Putnam's Functionalism", *Nous* 3 (1969), pp. 83-94. Sobre a crítica do artigo de Kalke e de meu próprio artigo paralelo (citado na nota 24), ver B. J. Nelson, "Functionalism and the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 73 (1976), 379ss.

podemos reforçá-la e dizer que se o corpo fosse mais fácil de entender, ninguém teria pensado que tínhamos uma mente.[26]

É tempo agora de resumir esse modo de lidar com o argumento do regresso ao infinito. O ponto central é simplesmente que entidades explicativas postuladas pelos psicólogos só reduplicam problemas nas *explananda* quando esses problemas são de qualquer modo maus problemas — por exemplo: "como o reconhecimento é possível?" Filósofos como Malcolm e Ryle estão acostumados a más respostas filosóficas a más perguntas filosóficas: "Como o movimento é possível? — como a atualização do potencial como potencial"; "Por que a natureza segue leis? — por causa da benevolência e onipotência de Deus". Conseqüentemente eles tendem a ver tais perguntas escondidas até mesmo por trás de programas de pesquisa bastante específicos e limitados. Não estão sempre errados, desde que às vezes os psicólogos ainda oferecem seu "modelo" mais recente como resolvendo antigos problemas filosóficos.[27] Mas supo-

26 Como acredito que o capítulo II deixou claro, não quero dizer com isso que não devêssemos ter pensado em nós mesmos como tendo crenças e desejos, vendo, inferindo e assim por diante. Mas não nos teríamos arreiado a nós mesmos com as noções de um "intelecto ativo inseparável", uma "substância imaterial", ou idéias lockeanas. Nosso conceito de mente seria muito mais próximo aos de Ryle ou Aristóteles do que ao conceito cartesiano que temos presentemente.

27 Ver, por exemplo, a "Introduction", de Seymour Papert a *Embodiments of Mind*, de Warren S. McCulloch, (Cambridge, Mass., 1965). Papert, ao explicar a importância do trabalho de McCulloch, nos diz que "não precisamos mais ficar presos pelo dilema" de

"uma divisão... entre a psicologia, que estava baseada em mecanismo mas que era incapaz de alcançar as propriedades complexas do pensamento, e a filosofia, que levava a sério as propriedades do pensamento mas não podia ser satisfeita por nenhum mecanismo concebível." (p. xiv)

A percepção que deve resolver esse dilema tem como "principal passo conceitual"

"o reconhecimento de que uma hoste de situações fisicamente diferentes, envolvendo a regulação telconômica do comportamento em sistemas mecânicos, elétricos e mesmo sociais deveria ser compreendida como manifestações de um fenômeno básico: o retorno da informação para formar um *loop* central fechado." (p. xvi)

Papert supõe aqui que as "propriedades de pensamento" que preocupavam os filósofos eram aquelas relevantes à propositividade. Mas nem a distinção entre justificação e explicação causal, nem aquela entre consciência e sua falta — que são dois grandes modos de dividir a epistemologia da psicologia — é esclarecida ao esclarecer-se a propositividade. E nem os bergsonianos que se *preocupam* com a propositividade se sentiriam consolados contemplando mecanismos automáticos de troca de discos.

nhamos que tais modelos, como aqueles que Dodwell tem em mente — propostas sobre sub-rotinas que não são nem introspectáveis (como o "processo executivo") nem fisiologicamente decifráveis (como o "*hardware*") —, não sejam vistos nem como contribuições para resolver pseudoproblemas cartesianos, nem como descobertas sobre algum tipo não físico de entidade. Então o argumento do regresso ao infinito não tem força. Pois se *hardware*-correlatos para tais sub-rotinas jamais surgirem ou não, o sucesso na predição e controle do comportamento, tornados possíveis pela descoberta experimental de tais sub-rotinas, seria suficiente para mostrar a realidade dos objetos da inquirição psicológica.[28] A sugestão de Dodwell é que nada acontece como tal sucesso, quando se trata de estabelecer o caráter não-mítico e "científico" do tema de alguém, e isso pode muito bem ser a última palavra sobre o assunto.

Aplicando esse ponto ao dilema ryleano sobre habilidades adquiridas e não adquiridas que esbocei, podemos admitir alegremente que qualquer construção de modelo desse tipo deve garantir que a natureza tem embutidas algumas habilidades não adquiridas para realizar operações mentais de ordem mais elevada. Ao menos alguns daqueles homenzinhos executando sub-rotinas em vários centros cerebrais terão que ter estado ali desde o nascimento. Mas por que não? Quando se renuncia à noção de que a psicologia empírica irá fazer aquilo em que os Empíricos Britânicos falharam — mostrar como uma *tábula rasa* é transformada num complicado instrumento processador de informações através de impactos sobre órgãos de sentidos periféricos —, então não será surpresa que metade das sub-rotinas do adulto foram embutidas no cérebro da criança em

28 É tentador pensar nas "variáveis intervenientes" postuladas pelos psicólogos (com "sub-rotinas" escritas em termos deles) como *meros* marcadores-de-lugar para processos neurológicos não descobertos. Com efeito, geralmente assumimos que quando a neurofisiologia alcançar certo ponto, ela irá servir como senha para a escolha entre "modelos de mente" psicológicos competidores. Mas é importante ver que mesmo se de alguma forma descobrimos que a neurofisiologia nunca irá alcançar o estágio que esperávamos, esse desapontamento não iria tornar o trabalho dos psicólogos mais dúbio, seja "metodologicamente", seja "metafisicamente".

instruções dos cromossomos. Além disso, não parecerá importante à nossa compreensão da natureza do homem ou de sua mente descobrir *quais* foram embutidas então e quais surgiram mais tarde.[29] Finalmente, não parecerá estranho que algo "abstrato" (como uma capacidade de reconhecer a similaridade na diferença) seja tão não-adquirido quanto capacidades "concretas", tais como dar uma resposta diferencial a dó sustenido. Pois podemos simplesmente lembrar a nós mesmos que o último é por si mesmo tão "abstrato" que bem poderia ser uma habilidade, e não mais abstrato do que qualquer habilidade deve ser. A noção toda de capacidades concretas-*versus*-abstratas, que é aceita tão acriticamente por Fodor quanto por Kant, é do mesmo tipo que a noção do "irredutivelmente físico" *versus* o "irredutivelmente psíquico". Ninguém pode dizer como traçar essas linhas, exceto em relação aos propósitos temporários da inquirição. Mas a tentativa cartesiana de traçá-las de uma vez por todas e as tentativas "empíricas" e "behaviorísticas" de "reduzir" uma à outra criaram uma visão de que certos profundos mistérios que confundiram os filósofos podem ainda ser penetrados pela pesquisa psicológica. O uso incauto do argumento do regresso ao infinito por Malcolm e Ryle deve ser visto, acredito, como uma reação compreensível contra essa noção de que a psicologia pode ter sucesso na solução de problemas colocados pelos filósofos.

Posso agora amarrar o resultado do exame do argumento do "regresso ao infinito" com o resultado da última seção, dizendo que a

29 A noção de que é importante descobrir o que é "inato" emerge em perguntas como: "Todo conhecimento (informação é o termo contemporâneo) vem através dos órgãos dos sentidos ou a própria mente contribui com algum conhecimento?" (J. J. e E. J. Gibson, "Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?", *Psichological Review* 62[195], p. 32.) Gibson e Gibson levam essa questão kantiana com inteira seriedade e insistem que, *pace* Hume e Helmholtz, o aprendizado perceptivo não é inferência inconsciente de traços da memória, mas simplesmente "sensibilidade aumentada às variáveis do arranjo de estímulos" (p. 40). No entanto é muito difícil imaginar como a experimentação poderia ajudar a decidir entre essa visão e, digamos, a interpretação neo-helmholtziana de Gregory dos experimentos padrão no aprendizado perceptivo. Cf. R. L. Gregory, *Eye and Brain* (Nova York e Toronto, 1966), especialmente passagens tais como à p. 11: "Os sentidos não nos dão uma imagem do mundo diretamente; antes proporcionam evidência para verificar hipóteses sobre o que se encontra diante de nós." Ver a discussão de Gibson por Fodor, citada e discutida rapidamente na seção 4.

noção de estados psicológicos como representações internas é não-objetivável mas totalmente desinteressante. Dizer que estados psicológicos são estados postulados para explicar o comportamento, aos quais ainda não sabemos como identificar com estados fisiológicos, não é descobrir a verdadeira natureza da mente; é apenas reenfatizar que não há nenhuma "natureza" a ser conhecida. A analogia entre mentes e computadores traçada por Dodwell e Fodor é melhor que a analogia de Platão entre mentes e aviários, simplesmente porque a primeira evita a imagem *epistemologicamente* (não metafisicamente) desorientadora da introspecção como observação de nosso interior. A iluminação a partir de tais analogias é uma questão de responder àquilo sobre o que os filósofos estão preocupados, e eles estão preocupados em relação à ciência unificada por um lado e à "subjetividade" por outro. Se concordamos que as explicações mentalísticas não teriam surgido se nosso *hardware* fosse mais perspícuo, será suficiente tornar a distinção mente-corpo antes pragmática que ontológica. Isso, por sua vez, é suficiente para reconciliar-nos ao fato de que não podemos *jamais* ter um relato neurofisiológico do que está ocorrendo dentro de nós que seja tão perspicuamente relacionado a estados psicológicos como o relato do engenheiro sobre como o *hardware* "realiza" o programa de computador.

Uma vez que por razões quineanas paramos de pensar que a possibilidade ou impossibilidade de tal relato pode ser determinada por "análise filosófica", podemos ver que a unidade da ciência está ameaçada apenas por fantasmas, não pelo desconhecido ou pelo irredutível. Exatamente como a sugestão de que os átomos de Demócrito ou as luzes brilhantes de Newton são meramente colisões geometrodinâmicas não preocupa os instintos "fisicalistas" de ninguém, assim também não ocorre com o ponto de Putnam de que nunca teremos uma explicação microparticulada de por que pinos quadrados não se encaixam em buracos redondos. A necessidade permanente de conversa mentalística apenas parece perigosa a filósofos que pensam em "o mental" como envolvendo referência a fantasmas, e o tratamento de Sellars da determinidade de dado do mental cuida deles. Sellars mostra que quando introspectamos, nenhum item não-físico está presente para um observador não-físico. Ele afasta, assim, a ameaça de perda de "objetividade científica". Mais uma vez, as sementes de problemas metafísicos são encontradas em dificuldades

epistemológicas, e especificamente na noção de que para compreender como temos direito de estar tão seguros de que estamos nostálgicos, precisamos erigir uma divisão ontológica entre nostalgia e neurônios.

4. *Estados psicológicos como representações*

Devemos, entretanto, acautelar-nos contra tentativas de erigir um novo tipo de barreira mental-física na linha que divide o abstrato do concreto, representações de não-representações, mais do que por linhas de maior e menor certeza. Para ver ao que se parece tal tentativa, consideremos a reabilitação, por Fodor, dos relatos empíricos tradicionais sobre percepção:

> Se processos psicológicos são processos computacionais trata-se, suponho, de uma questão empírica. Mas caso sejam, o que deve continuar na percepção é que uma descrição do ambiente que *não* esteja revestida por um vocabulário cujos termos designam valores de variáveis físicas é de alguma forma computada na base de uma descrição que é revestida de tal vocabulário.[30]

Fodor diz corretamente que se devemos ter algo semelhante a um "problema psicológico de percepção" devemos ter algum modelo assim na mente. Ele critica a sugestão de Gibson de que poderíamos evitar "o problema de como as (presumidas) invariantes de estímulos são detectadas" por meio de "distinguir entre o estímulo para os *transdutores sensoriais* (isto é, energia física) e o estímulo para os *órgãos perceptivos* (isto é, invariantes abstratos)" dizendo:

> ...desse modo a trivialização mente. Se é permitido a alguém o uso da noção de estímulo de modo a distinguir o *input* para a retina (energia luminosa) do *input* para o sistema óptico (padrões de energia luminosa que exibem invariações relevantes, por exemplo, à explicação de constâncias perceptivas), por que não falar também sobre os estímulos para o *organismo inteiro* (isto é, perceptíveis)? Assim, a resposta a: "Como percebemos garrafas?" seria: "É necessário e suficiente para a percepção de uma garrafa que se detecte a presença do estímulo invariante *garrafa*."
>
> ...O que isso mostra, penso, não é que o problema psicológico da percepção seja um pântano mas que *colocar* o problema exige escolher (e motivar) um vocabulário proprietário para a representação de *inputs*. Argumentei que o vocabulário de valores de parâmetros físicos *é* apropriado por sobre a assunção plausível de que transdutores sensoriais detectam valores de parâmetros físicos e que todo o conhecimento perceptivo é mediado pela atividade de transdutores sensoriais. (p. 49n.)

30 Jerry Fodor, *The Language of Thought* (Nova York, 1975), p. 47.

Aqui Fodor confronta-se com a questão que levantei ao discutir a tentativa de Quine de ver a psicologia como epistemologia naturalizada: se a escolha do que é como um dado é uma questão de algo mais profundo que o consenso entre os observadores, expressável em linguagem ordinária, então que critério pode usar o psicólogo ao isolar o "*input* para o nosso mecanismo cognitivo"? Quine vacila no ponto, mas Fodor nos diz firme e sensivelmente que, a não ser que tomemos algo que nosso sujeito não precisa conhecer como o seu *input*, iremos trivializar a noção de "processar no mecanismo cognitivo". À minha pergunta retórica anterior: "Pode a psicologia descobrir que o *input* ao mecanismo cognitivo não está na retina, mas antes a meio caminho no nervo óptico?" Fodor responderia presumivelmente: "Sim, pois fazê-lo de uma maneira antes que de outra depende de qual maneira de desenhar linhas ao redor de caixas-pretas divide melhor o organismo no tipo de transdutores e processadores cujas descrições constituem uma teoria geral e frutífera de processamento cognitivo".

Notemos que essa resposta afasta qualquer conexão entre a pergunta "Como reconhecemos garrafas?" e a pergunta "O que é indubitavelmente dado à mente, de modo a servir como uma pedra de toque infalível para a inferência?" Pois a questão "O que faz o sujeito ter direito a crer sem inferência consciente?" ou, mais precisamente, "Que tipo de coisa ele só pode justificar por comentários tais como 'Eu o vi claramente como vejo a você agora' ou 'Eu sei inglês'?" não tem absolutamente nada a ver com a pergunta "Que porção do organismo devemos escolher como interface com o mundo?" ou,

mais precisamente, com a pergunta "Que escolha devemos fazer de 'um vocabulário proprietário para a representação de *input*'?" Fodor é admiravelmente explícito sobre esse ponto:

> Mas seja que relevância a distinção entre estados do organismo e estados do seu sistema nervoso possa ter para *alguns* propósitos, não há nenhuma razão particular para supor que seja relevante aos propósitos da psicologia cognitiva. (p. 52)

> ...os estados do organismo postulados em teorias da cognição não contariam como estados do organismo para o propósito de, digamos, uma teoria da responsabilidade legal ou moral. Mas, e então? O que importa é que eles deveriam contar como estados do organismo para *algum* propósito útil. Em particular, o que importa é que eles deveriam contar como estados do organismo com propósitos de construir teorias psicológicas que sejam verdadeiras. (p. 53)

Só precisamos acrescentar que o que serve para responsabilidade legal ou moral serve também para a responsabilidade epistêmica — a do organismo sendo justificada acreditando-se nisso ou naquilo. Nenhum caminho leva da descoberta das várias interfaces do organismo com o mundo a críticas das visões do organismo a respeito do mundo, ou, mais geralmente, da psicologia à epistemologia. O que os empiristas conseguiram corretamente sobre a percepção foi que os órgãos dos sentidos devem ser pensados como tendo um vocabulário que é empobrecido comparado ao "vocabulário com o qual são costuradas as hipóteses" — elaborado ou pela unidade processadora ou pelo próprio sujeito. Sem dúvida também estiveram certos ao premiar Galileu por preferir seus olhos a seu Aristóteles, mas esse julgamento epistemológico não tem nenhuma conexão particular com sua teoria da percepção.

Podemos ver agora que a imagem da mente de Fodor como sistema de representações internas nada tem a ver com a imagem do Espelho da Natureza que estive criticando. O ponto crucial é que não há modo de levantar a questão cética "Quão bem as representações internas do sujeito representam a realidade?" no que concerne à "linguagem do pensamento" de Fodor. Em particular, não há modo

de perguntar onde, ou quão bem, os produtos de teorias da espontaneidade representam a fonte da evidência da receptividade, e assim nenhum modo de ser cético a respeito da relação entre aparência e realidade. Nem existe qualquer coisa geral a dizer a respeito da brecha entre a evidência contribuída pela receptividade e as teorias contraídas pela espontaneidade. Um tipo diferente de brecha é cruzado pela exigência de que o vocabulário de um mecanismo sensorial seja composto de "termos de tipo natural em alguma ciência física (idealmente completada)" (p. 45). Esse vocabulário será "mais empobrecido" do que o de "processadores", no sentido de que haverá uma relação muitos-um entre conjuntos de valores de parâmetros físicos e os termos que os processadores usam em suas hipóteses. A relação, assim, será como aquela entre ciência e senso comum. A "subdeterminação da teoria pela evidência" quineana é assim embutida no modelo em que muitos modos de falar de senso comum serão compatíveis com aquela descrição verdadeira (idealmente completada) do mundo pela ciência física, e muitas possíveis linguagens de "processador" podem mediar entre eles. Descobrir algo epistemológico aprendendo características da "linguagem do pensamento" somente seria possível se, entre o vocabulário científico usado pelos mecanismos sensoriais e os vários vocabulários conscientemente usados pelo sujeito, houvesse um vocabulário usado pelos processadores; um conhecimento desse vocabulário ajudaria o sujeito a descobrir a verdade sobre as coisas em geral. Apenas esse tipo de "realidade psicológica" poderia tomar o lugar do "que é dado à mente sem interpretação" como uma pedra de toque epistemológica de justificação. Mas é difícil ver por que a realidade psicológica de certas cores, gramáticas ou princípios morais irá corresponder a seu uso na explicação ou julgamento de realidades não-psicológicas. Devemos esperar tal correspondência somente se encaramos as unidades processadoras que a teoria psicológica isola como, de certa forma, "nossa melhor parte", a sucessora da razão como o governante natural sobre o resto da alma, ou como nosso verdadeiro eu. Fodor e a psicologia cognitiva não têm qualquer interesse em nenhum *status* honorífico desse tipo para o código interno; esse código, como FORTRAN, ou a representação binária de números, é *apenas* um código, não uma ajuda para distinguir o verdadeiro do falso.

Para ver esse ponto contra o fundo dos capítulos prévios, relem-

bremos a afirmação de que a tradição epistemológica confundiu explicações causais da aquisição de crença com justificações da crença. Quando as explicações causais são dadas no código interno, a suposição de que esse código pode ser usado para detectar a aquisição de crença verdadeira resultaria na suposição de que "processos mentais geradores de verdade" seriam tipos naturais dentro da teoria psicológica. Mas Fodor presumivelmente concordaria em que não há nenhuma razão sequer para pensar que tais termos avaliativos marquem tais tipos naturais. Como ele diz sobre criatividade:

> Pode ser que o processo sobre o qual pensamos como criativo não forme um tipo natural para os propósitos da explicação psicológica, mas que, não obstante, cada *instância* de tal processo seja uma instância de atividade computacional guiada por regras, de um tipo ou outro... As categorias *criativo/entediado* podem simplesmente transclassificar a taxonomia que a psicologia usa.
>
> Meu ponto principal, porém, é que só o fato de os processos mentais criativos serem processos *mentais* não assegura que eles tenham explicações na linguagem da psicologia sob *qualquer* de suas descrições. Pode ser que boas idéias... sejam espécies de estados mentais que não têm causas mentais. (pp. 201-202)

O surgimento da noção de conhecimento como uma questão de representações internas corretamente ordenadas — um Espelho da Natureza desanuviado e não-distorcedor — deu-se graças à noção de que a diferença entre o homem cujas crenças fossem verdadeiras e o homem cujas crenças fossem falsas era uma questão de "como suas mentes trabalhavam". Se essa frase for tomada no sentido de "o que eles diriam numa conversação", é verdadeira, porém rasa e não-filosófica. Para torná-la profunda e filosófica é preciso crer, com Descartes e Locke, que uma taxonomia de entidades e processos mentais levará a descobertas que proporcionarão o método de descobrir a verdade, e não apenas verdades sobre a mente.[31] Mas a

31 Cf. Hiram Caton, *The Origins of Subjectivity: An Essay on Descartes* (New Haven, 1973), p. 53: "A grande diferença entre a metodologia aristotélica e cartesiana é que, para Descartes, mente é um princípio da ciência." Contrastar a falta de conexão entre *De Anima* e *Analítica Posterior* com a suposição de Locke de que uma inquirição a respeito dos "terrenos e graus de crença, opinião e assentimento" pode ser realizada por um "método histórico comum", que começa com "o original daquelas idéias, noções, ou como mais lhe agradar chamá-las, que um homem observa, e é consciente para ele mesmo que tem em sua mente, e os modos pelos quais o entendimento vem a ser fornecido com elas" (*Essay* I, 1, ii-iii).

taxonomia psicológica visualizada por Fodor não é uma taxonomia epistemológica. Deixa que tanto o método quanto a substância das várias outras disciplinas que formam a cultura afundem ou nadem por si mesmos. Apenas a suposição de que um dia as taxonomias montadas, por exemplo, por Chomsky, Piaget, Lévi-Strauss, Marx e Freud irão todas fluir juntas e enunciar uma grande Linguagem Universal da Natureza — uma suposição às vezes atribuída ao estruturalismo — sugeriria que a psicologia cognitiva tinha importância epistemológica. Mas essa sugestão ainda seria tão equivocada como a sugestão de que, uma vez que podemos predizer tudo, sabendo o suficiente sobre a matéria em movimento, uma neurofisiologia completada nos ajudará a demonstrar a superioridade de Galileu em relação a seus contemporâneos. A brecha entre nos explicar e nos justificar é igualmente grande, utilizando-se nas explicações uma linguagem de programação ou uma linguagem de *hardware*.

Poder-se-ia pensar, entretanto, que se construímos a epistemologia não como certificando o sucesso no descobrimento da *verdade* mas antes como desenvolvendo cânones de racionalidade, então o conhecimento do código interno *irá* dar-nos algo para continuar. Fodor, talvez não intencionalmente, sugere tal visão quando fala da descoberta desse código como mostrando "como a racionalidade é estruturada". Mas o único conteúdo que dá a essa noção de "racionalidade" é proporcionado pela seguinte passagem:

> Se a linha principal deste livro está certa, então a linguagem do pensamento proporciona um meio de representar internamente os aspectos psicologicamente salientes do ambiente do organismo; até a extensão em que é especificável nesta linguagem — e apenas até essa extensão — tal informação cai sob as rotinas computacionais que constituem o repertório cognitivo do organismo... Mas agora desejo acrescentar que alguns organismos, ao menos, parecem ter considerável liberdade em determinar como esse sistema representativo deverá ser empregado e que essa liberdade é

> tipica e racionalmente explorada... Se os sujeitos realmente *calculam* como as representações internas devem ser desdobradas, então esses cálculos, também, devem ser definidos sobre representações; isto é, sobre representações de representações. Algumas propriedades da linguagem do pensamento devem, resumindo, ser representadas na linguagem do pensamento desde que a capacidade de representar representações é, presumivelmente, uma precondição da capacidade de manipular racionalmente as representações.[32]

Aqui "racionalidade" significa o ajustamento de meios a fins e a habilidade dos organismos de fazer isso com suas representações só difere de sua habilidade de fazê-lo com seus hormônios à medida que para descrever a primeira capacidade é exigido um vocabulário metalingüístico. Mas apreender o vocabulário metalingüístico que o organismo usa para esse propósito não é apreender algo tão geral quanto a frase "a estrutura da racionalidade" poderia sugerir, mas antes algo tão particular como os truques que o programador emprega para assegurar que o computador passe de uma sub-rotina para outra conforme necessário para otimizar a eficiência. Nós não compreendemos mais a respeito do que é ser um inquiridor ou agente racional, a partir desses truques, do que compreendemos o que faz a glândula pituitária liberar este hormônio e não aquele. Nem faria sentido criticar a representação consciente do sujeito sobre seu ambiente — isto é, o vocabulário no qual ele coloca suas visões — com base em que o mesmo não representa tão bem esses aspectos como o fazem "as rotinas computacionais que constituem o repertório cognitivo do organismo". "Racional" não é melhor do que "verdadeiro" (ou "honesto", ou "casto", ou "bom") como candidato para uma noção avaliativa que poderíamos compreender melhor sabendo como nossa mente funciona. E isso porque nosso julgamento sobre quão racionalmente a evolução nos projetou ou como a evolução racional conseguiu nos tornar deve ser feito por referência a nossas visões sobre os fins que devemos servir. O conhecimento de como nossa mente funciona não é mais relevante que o conhecimento de

32 Fodor, *The Language of Thought*, p. 172.

como nossas glândulas ou nossas moléculas trabalham para o desenvolvimento ou correção de tais visões.

Se devemos encontrar relevância epistemológica na doutrina de representações internas, então terá que ser antes nos sobretons racionalistas das visões "inatistas" comuns a Chomsky e Fodor que em seu intento antireducionista explícito. Uma inferência da noção de Chomsky-Fodor de uma linguagem (e metalinguagem) do pensamento embutida para uma epistemologia racionalista é oferecida por Vendler. Consideremos a seguinte passagem provocativamente anti-wittgensteiniana:

> ...a explicação mais razoável é que uma criança precisa aprender sua língua nativa de um modo similar ao modo pelo qual alguém aprende uma segunda linguagem. Ela deve ter, em outras palavras, um equipamento nativo que codifica as características elocucionárias, sintáticas e semânticas fundamentais de qualquer linguagem humana possível... Tal sistema de "idéias" nativas proporciona a estrutura que é então progressivamente preenchida através da influência de um código mais específico representando as características da língua mãe... Quanto ao conteúdo desse estoque de conceitos nativo, podemos na presente época emitir mais do que suposições educadas. No entanto, penso, a tarefa de demonstrá-lo em detalhes não é impossível: Aristóteles, Descartes, Kant e recentemente Chomsky conseguiram demarcar domínios que devem pertencer a essa estrutura... Essas são, então, as idéias "claras e distintas" que proporcionam inteligibilidade ao resto. Elas são "*a priori*" em origem e autocontidas em seu desenvolvimento: a experiência não pode mudar seu conteúdo. Nenhuma experiência é relevante à idéia de uma pessoa do que seja afirmar ou solicitar algo; o que é crer ou decidir, o que é verdade ou necessidade; o que é uma pessoa, um objeto, um processo ou um estado; o que são mudança, propósito, causação, tempo, extensão e número. Se essas idéias necessitam de esclarecimento, o modo de obtê-lo é refletido no que todos sabemos implicitamente e demonstramos no uso correto da linguagem...[33]

33 Zeno Vendler, *Res Cogitans* (Ithaca, N.Y., 1972), pp. 140-141.

Essa inferência do vocabulário embutido para um conjunto de crenças, que só pode ser "esclarecido" e não mudado, vai de encontro à crítica de Quine sobre as distinções entre fato e linguagem, ciência e filosofia, esclarecimento de significados e mudanças de crenças. Mas uma objeção mais fundamental é que Vendler requer não apenas a premissa de que há uma linguagem do pensamento fixada, mas a premissa de que nosso conhecimento da natureza dessa linguagem é em si mesmo imune à correção na base da experiência. Essa é a mesma premissa que Kant usou ao explicar que podíamos compreender nossa concessão de verdades sintéticas *a priori* se e apenas se nossa mente contribuísse com essas verdades.[34] Mas a afirmação de Fodor de que a descoberta da linguagem do pensamento será um processo empírico longamente desenvolvido tem um corolário de que sempre podemos estar bastante errados sobre o que é essa linguagem, e desse modo errados sobre o que é *a priori*. A afirmação de Kant de que se sabemos o que ocorre no interior podemos legitimizar nossas certezas diante do tribunal da razão pura, aponta para a afirmação de Descartes de que "nada é mais fácil para a mente conhecer do que ela própria". Mas embora a epistemologia seja uma disciplina teórica, a psicologia não o é; esta é uma razão por que a psicologia não pode servir a fins epistemológicos.[35]

34 *K.d.r.V.*, Bxvii.

35 Uma interessante tentativa não-chomskyana de ligar a epistemologia com a psicologia é oferecida por Gilbert Harman em *Thought* (Princeton, 1973). Ele encontra a conexão entre ambas no tópico de "Gettier examples" — exemplos nos quais a crença verdadeira justificada não é conhecimento porque se assume, aproximadamente, que uma pessoa usou uma falsa premissa na inferência que a levou à crença em questão. Harman necessita de uma teoria de "razões reais" para crer e isso o leva ao que descreve como "psicologismo" (pp. 15ss). Entretanto, não está claro se Harman pode encontrar uma ligação entre inquirição psicológica empírica e uma postulação teórica de inferências inconscientes específicas (envolvendo "razões reais") como exigido por nossas intuições sobre "Gettier examples". Ver Michael Williams, "Inference, Justification and the Analysis of Knowledge", *Journal of Philosophy* 75 (1978), pp. 249-263, e Harman, "Using Intuitions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams", *ibid.*, pp. 433-438. Se Harman é capaz de estabelecer tal ligação terá isolado algo exatamente na tentativa de Locke de tratar o conhecimento em termos da mecânica do espaço interno. Mas uma ligação entre *justificação* e processos psicológicos ainda continuaria faltando.

Posso resumir essa discussão das representações internas recorrendo mais uma vez à confusão entre explicação e justificação. A noção de "representação", como é empregada por psicólogos, é tão ambígua quanto entre, mais ou menos, imagens e proposições — entre, por exemplo, imagens da retina (ou suas contrapartes em alguma porção profunda do córtex visual) e crenças tais como "Aquilo é vermelho e retangular." Só as últimas servem como premissas, mas só as primeiras são "não-mediadas", e a tradição do empirismo britânico juntou-as, com resultados conhecidos. As representações-nos-processadores de Fodor são antes proposições que imagens, portanto não estão sujeitas às críticas de Green e Sellars à noção empírica da "determinidade de dado". Por outro lado, não são necessariamente proposições em relação às quais o sujeito tenha atitudes. Com efeito, as atitudes do sujeito em relação a essas proposições, das quais ele é conhecedor, flutuam livres das visões dos processadores. Como Dennett comenta na crítica de Fodor, dois sujeitos podem manter a mesma crença mesmo se os seus respectivos processadores sequer falarem a mesma linguagem.[36] Assim, não precisa haver nenhuma *inferência* das proposições mantidas pelos processadores para aquelas mantidas pelo sujeito, mesmo que atribuir várias atitudes proposicionais a processadores possa ser o melhor modo possível de *explicar* como o sujeito veio a manter a crença que mantinha. Diferentemente das "idéias" do empirista, o processo causal que vai das imagens da retina, através de várias atitudes proposicionais mantidas por vários processadores, para o *output* do centro da fala do sujeito não precisa corresponder a qualquer encadeamento de inferências que justifiquem as visões do sujeito. A explicação pode ser privada, no sentido de que, por tudo que sabemos ou nos importamos, sutilezas fisiológicas poderiam fazer homens amarelos ou homens de cabelos vermelhos processarem a informação em linguagens bastante diferentes e por métodos bastante diferentes do que o fazem homens brancos ou homens palmípedes,

36 Daniel Dennett, "Critical Notice" de *The Language of Thought*, *Mind* 86 (1977), p. 278: "Caso se concorde com Fodor que é tarefa da psicologia cognitiva mapear os processos psicologicamente reais nas pessoas, então, desde que a adscrição de crença e desejo está apenas indiretamente ligada a tais processos, poder-se-ia bem dizer que crenças e desejos não são os objetos próprios do estudo da psicologia cognitiva."

ou outros. Mas a justificação é pública, no sentido de que a disputa entre essas várias pessoas sobre em que crer provavelmente não fará nenhuma referência a como funcionam suas mentes sutis, nem deveria. Assim, a afirmação de que possuímos um sistema de representações internas incorpora, no pior dos casos, não apenas a confusão entre imagens e proposições, mas uma confusão mais geral entre causação e inferência.

Com efeito, entretanto, essa confusão está presente apenas em interpretações filosóficas da psicologia cognitiva, não na explicação psicológica efetiva. Quando os wittgensteinianos criticam a psicologia, não é realmente a psicologia, mas a confusão de epistemologia com psicologia que é seu alvo. Os psicólogos, a partir de um anseio mal orientado de serem "filosóficos", às vezes fazem essa confusão. Os psicólogos contemporâneos, em revolta contra o behaviorismo, às vezes gostam de pensar em si mesmos como fazendo "cientificamente" o que Locke e Kant faziam em suas poltronas. Mas há toda a diferença do mundo entre dizer:

> Precisamos isolar aqueles itens não-proposicionais da perceptividade que são o fundamento para a crença em proposições.

e dizer:

> Podemos tratar itens tais como padrões de excitação neural como se fossem crenças, de modo a usar a metáfora da "inferência a partir de dados" na construção de modelos de processos mentais.[37]

Os psicólogos precisam dizer apenas esta última colocação. Caso se confinem a isso, podem seguir Putnam no tratar a distinção entre "processo cerebral" e "processo mental" como não sendo de maior interesse filosófico do que aquela entre "descrição de *hardware*" e "descrição do programa".[38] A tentação de dizer a primeira — a tentação epistemologicamente motivada de "descobrir o elo entre a mente e o corpo" — pode ser tratada a par com a tentação de levantar a questão: "Como pode o computador dizer que o padrão das cargas elétricas descendo pelo fio é o total dos recebimentos em dinheiro do dia?" Toda a noção do século XVII de que podemos aprender mais sobre aquilo em que deveríamos acreditar compreendendo melhor como funcionamos pode ser vista como tão equivocada quanto a noção de que devemos decidir se concedemos direitos civis aos robôs compreendendo melhor como eles funcionam. A analogia homem-máquina será vista como nos ajudando não apenas enquanto uma fonte para modelos úteis de organismos, mas como nos ajudando a manter em mente a diferença entre os homens como objetos de explicação e homens como agentes morais, preocupados em justificar suas crenças e suas ações. Pode também ajudar-nos, como afirmarei nos capítulos VII e VIII, a desistir da noção de que esses dois modos de ver a nós mesmos precisam ser "sintetizados".

37 Sobre essa diferença, ver as restrições de J. O. Urmson, "Recognition", *Proceedings of The Aristotelian Society* 56 (1955-56), pp. 259-280.

38 Ver o artigo de Putnam de 1960, "Minds and Machines", republicado em *Mind, Language and Reality* (Cambridge, 1975), pp. 362-385 (especialmente os parágrafos de conclusão). Putnam foi o primeiro filósofo a apontar claramente que a moral das analogias entre computador e pessoas não era "Os computadores nos ajudam a compreender a relação entre mente e corpo" mas antes "Não pode haver qualquer problema sobre a relação entre mente e corpo".

CAPÍTULO VI

Epistemologia e filosofia da linguagem

1. *Filosofia pura e impura da linguagem*

Há duas fontes para a disciplina presentemente chamada "filosofia da linguagem". Uma é o punhado de problemas apontado por Frege e discutido, por exemplo, por Wittgenstein no *Tractatus* e por Carnap em *Significado e Necessidade*. São problemas sobre como sistematizar nossas noções de significado e referência de modo a tirar vantagem da lógica quantificacional, como preservar nossas intuições sobre modalidade e produzir geralmente uma imagem clara e intuitivamente satisfatória do modo pelo qual noções como "verdade", "significado", "necessidade" e "nome" se encaixam umas às outras. Irei chamar esse conjunto de problemas o tema da filosofia "pura" da linguagem — a disciplina que não tem nenhum *parti pris* epistemológico, nem, na verdade, qualquer relevância para a maioria das preocupações tradicionais da filosofia moderna. Pode-se encontrar traços de ancestrais dos problemas de Frege em Parmênides, no *Sofista* de Platão, e em alguns outros escritos antigos e medievais, mas são temas que raramente se intersectam com outros "problemas da filosofia" dos livros de texto.[1]

[1] Consideremos a dificuldade de conciliar o *Sofista* com a *República*, ou *Meaning and Necessity* com *Logical Structure of the World*.

A segunda fonte para a filosofia da linguagem contemporânea é explicitamente epistemológica. A fonte dessa filosofia "impura" da linguagem é a tentativa de reter a imagem da filosofia de Kant como proporcionando uma estrutura a-histórica permanente para inquirição, na forma de uma teoria do conhecimento. A "virada lingüística", como disse no capítulo IV, começou como uma tentativa de produzir um empirismo não-psicológico, refraseando questões filosóficas como questões de "lógica". As doutrinas empirista e fenomenalista poderiam agora, pensou-se, ser colocadas antes como os resultados da "análise lógica da linguagem" que como generalizações psicológicas empíricas. Mais geralmente, os pontos filosóficos sobre a natureza e a extensão do conhecimento humano (por exemplo, aqueles que Kant levantou sobre afirmações de conhecimento concernentes a Deus, liberdade e imortalidade) poderiam ser colocados como comentários sobre a linguagem.

Tratar a filosofia como análise da linguagem pareceu unir os méritos de Hume com os de Kant. O empirismo de Hume parecia substantivamente verdadeiro, mas metodologicamente fraco porque não repousava em nada além de uma teoria empírica de aquisição de conhecimento. As críticas de Kant à "má" filosofia (por exemplo, teologia natural) pareciam tanto mais sistemáticas quanto mais fortes que as de Hume, mas pareciam pressupor a possibilidade de uma metodologia não-empírica. A linguagem, diferentemente da síntese transcendental, parecia um campo adequadamente "natural" de inquirição — mas, diferentemente da psicologia introspectiva, a análise lingüística parecia oferecer a promessa de uma verdade *a priori*. Dizer que uma substância material era constituída pela síntese de uma multiplicidade de intuição sob um conceito *a priori* parecia "metafísico", enquanto que dizer que qualquer comentário significativo sobre tal substância poderia ser formulado em termos de colocações fenomênicas hipotéticas parecia tanto necessariamente verdadeiro como também metodologicamente não-misterioso.[2] Kant havia ensinado que o único modo pelo qual o conhecimento *a priori*

2 Cf. a discussão de Hilary Putnam sobre o idealismo e o fenomenalismo em *Mind, Language and Reality* (Cambridge, 1975), pp. 14-19. Putnam apresenta ali a visão tradicional, que tenho estado negando, de que a "vez da lingüística" capacitava os filósofos a proporcionar soluções substantivas a problemas tradicionais.

podia ser possível era se fosse conhecimento de nossa contribuição — a contribuição de nossa faculdade de espontaneidade — para a constituição do objeto de conhecimento. Refraseado por Bertrand Russell e C. L. Lewis isso se tornou a visão de que qualquer colocação verdadeira continha nossa contribuição (na forma dos significados dos termos componentes) assim como a do mundo (na forma dos fatos da percepção sensorial).

O ataque a essa última noção, que descrevi no capítulo IV, produziu dois movimentos notavelmente diferentes na recente filosofia da linguagem. Um destes é melhor representado por Davidson e o outro por Putnam. A primeira reação é em direção de uma concepção purificada e desepistemologizada da filosofia da linguagem. Um resultado de remoldar o sujeito dessa forma é descartar o que Davidson chama "o terceiro dogma" do empirismo, a saber, o "dualismo de esquema e conteúdo, de sistema organizador e algo esperando para ser organizado" — um dogma que no capítulo IV argumentei ser central à epistemologia em geral, assim como ao empirismo em particular.[3] Davidson distingue entre projetos filosóficos que fazem parte da "teoria do significado propriamente dita" e aqueles motivados por "algum puritanismo filosófico adventício".[4] Frege e Tarsky objetivavam aproximadamente o primeiro tipo de projeto, enquanto Russell, Carnap e Quine misturaram a teoria do significado pura com considerações epistemológicas impuras — as que os levaram, em vários momentos e de vários modos, a várias formas de operacionalismo, verificacionismo, behaviorismo, convencionalismo e reducionismo.[5] Cada uma delas era uma expressão de um "puritanismo filosófico" subjacente que afirmava que qualquer coisa incapaz de ser "logicamente construída" a partir de certezas (os dados dos sentidos ou as regras de linguagem) era suspeita.

Na visão de Davidson a questão de "como funciona a linguagem" não tem conexão especial com a questão de "como funciona o co-

3 Ver Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association* 47 (1973-74), p. 11.
4 Donald Davidson, "Truth and Meaning", *Synthese*, 7 (1967), p. 316.
5 Putnam critica incisivamente Quine sobre esse ponto. Cf. Putnam, *Mind, Language and Reality*, pp. 153-191 ("The Refutation of Conventionalism"). Entretanto, como argumentarei, o próprio Putnam fica envolvido na mesma confusão

nhecimento". O fato de que a verdade é discutida em conexão com ambas as questões não deveria desorientar-nos a pensar que podemos inferir

> Uma teoria do significado analisará o significado de todas as expressões referentes, diferentes daquelas das *qualia* sensoriais, em termos daquelas que se referem às *qualia* sensoriais

de

> Nossa única evidência de verdades empíricas são os padrões das *qualia* em nossos campos sensoriais.

Uma teoria do significado, para Davidson, não é uma reunião de "análises" dos significados de termos individuais, mas antes uma compreensão das relações inferenciais entre sentenças.[6] Compreender essas relações é compreender as condições de verdade para as sentenças do inglês, mas para muitas sentenças simples ("um carvalho é uma árvore", "a Rússia é nossa terra natal", "a morte é inevitável") não existem quaisquer condições de verdade mais iluminadoras a serem dadas do que para "A neve é branca".

O caso é diferente com sentenças atribuindo crenças ou ações, entretanto, ou aquelas contendo modificadores adverbiais — ou qualquer outra sentença tal que os relacionamentos inferenciais obtidos entre ela e sentenças adjacentes não são revelados pelo aparelho ordinário de lógica quantificacional sem uma reanálise. Nesses casos obtemos condições de verdade que não são triviais, são difíceis de construir e são testáveis apenas por sua suscetibilidade à integração dentro de uma teoria de condições de verdade para outras sentenças. "O efeito desejado", diz Davidson, "é padrão na construção de teorias: extrair um conceito rico (aqui algo razoavelmente próximo à tradução) de pequenas porções de evidência (aqui os valores-verdade de sentenças) impondo uma estrutura formal a suficientes porções".[7] Não apenas esse programa nada tem a ver com

6 Ver Davidson, "Truth and Meaning", pp. 316-318.
7 Donald Davidson, "In Defense of Convention T", em *Truth, Syntax and Modality*, ed. H. Leblanc (Amsterdam, 1973), p. 84. A respeito da leve inclina-

epistemologia, como seus resultados "ontológicos" são destinados a ser brandos. Ele não faz com que, por exemplo, sirva a qualquer dos costumeiros propósitos sentimentais da construção metafísica de sistemas aprender de Davidson que provavelmente só devemos seguir adiante e quantificar sobre pessoas, em lugar de "reduzi-las" a coisas em vista de ter uma teoria da verdade para sentenças de ação. O interesse filosófico do programa é, com efeito, bastante negativo: mostrando ao que chega a filosofia da linguagem, quando purificada de tentativas de imitar ou Kant ou Hume, ele realça intensamente os "puritanismos adventícios" de programas anteriores. Os resultados atuais do trabalho duro sobre a modificação adverbial e similares, que resultaria de esforços concertados para executar as sugestões de Davidson, pouco fariam para ajudar ou apoiar qualquer solução de quaisquer problemas dos livros de texto de filosofia.

O trabalho de Davidson pode ser visto melhor como levando a efeito a dissolução por parte de Quine da distinção entre questões de significado e questões de fato — seu ataque à reinterpretação lingüística da distinção de Kant entre a receptividade de sentido e os conceitos *a priori* dados pela espontaneidade. Davidson está dizendo que se formos sérios em renunciar a um conhecimento *a priori* do significado, então a teoria do significado será uma teoria empírica. Assim não pode haver nenhum espaço especial para tal teoria salvo, mais ou menos, o espaço tradicional do gramático — a tentativa de encontrar modos de descrever sentenças que ajudam a explicar como essas sentenças são usadas. A partir dessa perspectiva, a "notação canônica" de Quine não deveria ser concebida como a tentativa de "retratar a estrutura verdadeira e última da realidade",[8] mas antes como uma tentativa de encontrar os modos mais perspícuos de descrever uma porção bastante pequena de realidade — o uso da linguagem. O sentido de construir uma "teoria da verdade do inglês" não é possibilitar que problemas filosóficos sejam colocados num modo formal de discurso, nem explicar o relacionamento entre palavras e mundo, mas simplesmente dispor perspicuamente a rela-

ção metafísica da teoria, ver, de Davidson, "The Method of Truth in Metaphysics", *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), pp. 244-254, especialmente os parágrafos de conclusão.
8 W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960), p. 221.

ção entre as partes de uma prática social (o uso de certas sentenças) e outras partes (o uso de outras sentenças).

A abordagem oposta à de Davidson na filosofia da linguagem recente é encontrada em Dummett e em Putnam. Dummett ainda se atém ao *slogan* comum a Viena e a Oxford — a afirmação de que "a filosofia tem, como sua primeira senão única tarefa, a análise de significados". Davidson, até onde posso ver, não tem tal apego à noção de "analisar significados". Dummett continua dizendo algo que Davidson não diz, e que teria, até onde posso ver, razão em dizer: "a teoria do significado, que é a busca por tal modelo, é o fundamento de toda a filosofia, e não da epistemologia, como Descartes nos fez acreditar equivocamente".[9] Na visão que estou estimulando neste livro, essa afirmação é multiplamente desorientadora. Pois é desorientador dizer que Descartes nos desorientou a acreditar que a epistemologia era o fundamento de toda a filosofia. Antes, o que ele fez foi tornar possível a Locke e Kant desenvolverem uma problemática epistemológica que substituiu a problemática escolástica. Tornou possível uma disciplina na qual a metafísica era uma questão de tornar o mundo seguro para idéias claras e distintas e para a obrigação moral, e no qual os problemas de filosofia moral se tornavam problemas de metaética, problemas de justificação de julgamento moral. Isso não é tanto fazer da epistemologia o fundamento da filosofia quanto inventar algo novo — a epistemologia — para carregar o nome "filosofia". A imagem da filosofia antiga e medieval como ocupada com *coisas*, a filosofia dos séculos XVII até XIX com *idéias*, e a iluminada cena filosófica contemporânea com *palavras* tem considerável plausibilidade. Mas essa seqüência não deve ser pensada como oferecendo três visões contrastantes sobre o que é primário, ou o que é fundamental. Não é que Aristóteles pensasse que uma pessoa podia explicar melhor idéias e palavras em termos

9 Michael Dummett, *Frege's Philosophy of Language* (Londres, 1973), p. 559. Em sua polêmica contra o holismo de Davidson, Dummett insiste em que não se pode ter uma filosofia da linguagem adequada sem as duas distinções kantianas (dado-*versus*-interpretado e necessário-*versus*-contingente) atacadas por Quine e Sellars. Ver especialmente "What Is a Theory of Meaning? (I)", em Samuel Guttenplan, ed., *Mind and Language* (Oxford, 1975), pp. 97-138. A defesa da primeira distinção é mais explícita à p. 137 e a da segunda às pp. 117ss.

de coisas, enquanto que Descartes e Russell rearranjaram a ordem de explicação. Seria mais correto dizer que Aristóteles não tinha — não sentia a necessidade de — uma teoria do conhecimento e que Descartes e Locke não tinham uma teoria do significado.[10] Os comentários de Aristóteles sobre conhecer não oferecem respostas, boas ou más, às perguntas de Locke mais do que os comentários de Locke sobre a linguagem oferecem respostas às de Frege.

Dummett vê a filosofia da linguagem como fundamental porque finalmente vê temas epistemológicos sendo agora formulados corretamente como temas dentro da teoria do significado. Ele concorda com Descartes sobre a importância dos temas que emergiram do "modo das idéias", mas pensa que apenas recentemente fomos capazes de colocá-los apropriadamente. Exatamente como Espinosa e Leibniz pensavam que estar fazendo bem o que os metafísicos escolásticos haviam feito desajeitadamente (por exemplo, investigando a natureza das substâncias), assim também Dummett e Putnam pensam que estão fazendo bem o que os epistemólogos fizeram desajeitadamente (investigando a questão entre realismo e idealismo). Mas Descartes, podemos ver em retrocesso, estava auto-enganado; na época de Kant tornou-se claro que se partimos de preocupações cartesianas não seremos capazes de levantar as velhas e boas questões metafísicas. Davidson está para Russell, Putnam e Dummett, nesse aspecto, como Kant esteve para Descartes, Espinosa e Leibniz. A distinção de Davidson entre dar uma teoria do significado e "puritanismo filosófico adventício" é um paralelo contemporâneo à distinção de Kant entre os usos legítimo e ilegítimo da razão.

Se adotarmos essa visão dos novos paradigmas filosóficos afastando para o lado velhos problemas, em lugar de proporcionar novos modos de colocá-los ou resolvê-los, veremos o segundo tipo ("impuro") de filosofia da linguagem como uma última tentativa nostálgica de enganchar uma velha problemática a um novo tipo de atividade filosófica. Veremos a noção de Dummett de filosofia da linguagem como "filosofia primeira" como equivocada, não porque alguma outra área seja "primeira", mas porque a noção de filosofia como tendo fundamentos é tão equivocada quanto a de conhecimen-

10 Ver Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge, 1975), p. 43.

to tendo fundamentos. Nessa concepção, "filosofia" não é um nome para uma disciplina que confronta temas permanentes, e infelizmente continua colocando-os mal, ou atacando-os com desajeitados instrumentos dialéticos. É, antes, um gênero cultural, "voz na conversação da espécie humana" (para usar a frase de Michael Oakeshott) que se centra num tópico antes que noutro em certo momento dado, não por necessidade dialética, mas como resultado de várias coisas acontecendo em outras partes da conversação (a New Science, a Revolução Francesa, o romance moderno), ou de homens de gênio individuais que pensam em algo novo (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), ou talvez da resultante de várias de tais forças. Uma mudança filosófica interessante (poderíamos dizer "progresso filosófico", mas isso seria pedir questionamento) ocorre não quando é encontrado um novo modo de lidar com um velho problema mas quando um novo conjunto de problemas emerge e o velho começa a se desvanecer. A tentação (tanto no tempo de Descartes como no nosso) é pensar que a nova problemática é a antiga, vista corretamente. Mas, por todas as razões que Kuhn e Feyerabend ofereceram em sua crítica da abordagem do "livro de texto" à história da inquirição, dever-se-ia resistir a essa tentação.

Neste capítulo estarei amplamente empenhado em estimular essa concepção "kuhniana" da relação entre a filosofia da linguagem e os problemas filosóficos tradicionais, em oposição à visão mais familiar (e geralmente aceita, penso) de Dummett sobre sua relação. Irei fazê-lo criticando a filosofia "impura" da linguagem e suas ilícitas transferências de problemas da epistemologia para a filosofia da linguagem. Evidentemente, não posso pesquisar o campo inteiro, de modo que irei ater-me a um tópico que proporciona a maior tentação de pensar que as explicações e como a linguagem funciona também irão ajudar-nos a ver como "a linguagem se engancha ao mundo" e, dessa forma, como a verdade e o conhecimento são possíveis. Este é o assim chamado tema da mudança conceitual, ao redor do qual centrou-se a maioria das recentes polêmicas sobre "realismo", "pragmatismo", "verificacionismo", "idealismo" e "convencionalismo". Penso que Davidson está certo em dizer que a noção de mudança conceitual é por si mesma incoerente, e que necessitamos ver através dela, de modo a reconhecer por que os debates a respeito parecem ao mesmo tempo tão importantes e com tão pouca probabilidade de serem resolvidos.

Irei assim, na próxima seção, discutir os temas intencionalmente levantados pela mudança da teoria para a epistemologia, por um lado, e para a filosofia da linguagem por outro. Então, em sucessivas seções, discutirei a resposta "realística" de Putnam a esses temas com certo detalhamento, pois o trabalho de Putnam parece-me a colocação mais clara de um programa "impuro". Irei contrastá-lo com uma abordagem à linguagem "pura", ou "pragmática", ou "jogo de linguagem", que penso ser ilustrada por Sellars e por Wittgenstein assim como por Davidson (apesar das diferenças que podem parecer colocar os três em oposição uns com os outros). Espero, assim, mostrar que a questão entre as duas abordagens não é um *replay* das questões que separavam os realistas de idealistas e pragmatistas nos dias da filosofia como epistemologia; e, com efeito, não é realmente de modo algum uma questão sobre linguagem. Estarei afirmando que se pressionarmos o suficiente as críticas de Quine e Davidson das distinções linguagem-fato e esquema-conteúdo, não teremos mais espaço dialético para colocar uma questão concernente a "como a linguagem se engancha ao mundo" entre o "realista" e o "idealista" (ou o "pragmático"). A necessidade de construir tal tema parece-me mais uma manifestação da necessidade kantiana de uma matriz neutra permanentemente abobadada, dentro da qual "situar" e criticar a inquirição passada e futura. Essa nostalgia pela filosofia como uma disciplina arquitetônica e abrangente sobrevive na filosofia da linguagem contemporânea apenas por causa da vaga associação de "linguagem" com "o *a priori*" e deste último com a "filosofia". Enquanto existe uma questão real entre "realistas" e "pragmatistas" na filosofia da linguagem contemporânea, ela me parece uma questão metafilosófica — a questão sobre se a filosofia pode reter sua auto-imagem kantiana, uma vez que a noção de linguagem como a fonte de conhecimento *a priori* é abandonada. Sobre *esse* ponto com certeza estarei ao lado dos "pragmáticos". Mas espero que minha discussão possa enquadrar esse tema metafilosófico numa linguagem menos esopiana do que aquela em que geralmente é colocado.

2. *De quê falavam nossos ancestrais?*

Estaria errado Aristóteles sobre o movimento ser dividido em natural e forçado? Ou estaria falando sobre algo diferente do que falamos quando falamos sobre movimento? Teria Newton dado respostas certas a perguntas às quais Aristóteles havia dado respostas erradas? Ou estariam fazendo perguntas diferentes? Esse tipo de enigma inspirou uma grande parte do melhor trabalho em filosofia da ciência e filosofia da linguagem em anos recentes. Entretanto, como na maioria dos enigmas filosóficos, seus motivos e pressuposições são de mais interesse que as várias soluções que foram oferecidas. Por que, afinal, deveríamos pensar que há uma resposta mais interessante a essas perguntas do que a pergunta sobre se o barco de Teseu suportou a mudança de cada uma de suas pranchas? Por que deveríamos pensar que a pergunta "o que eles queriam dizer?" ou "a que eles se referiam?" irá ter uma resposta determinada? Por que ela não deveria ser respondível de qualquer dos modos, dependendo de que considerações heurísticas são relevantes a algum propósito historiográfico particular?

A razão por que pensamos que deveria haver determinadas respostas aqui é, numa primeira aproximação, que pensamos que a história da busca da verdade deveria ser diferente da história da poesia, ou política, ou das roupas. Podemos bem sentir que perguntas como "Os gregos usavam σωφροσυνη como 'temperança'?" e "Os nuer referem-se à alma como *kwoth*?" podem ser dispensadas, constatando-se que não há nenhuma razão especial para pensar que qualquer expressão de uma palavra dada em uma cultura possa ser comparada com uma expressão de uma palavra em uma cultura muito diferente. Com efeito, podemos sentir que mesmo longas paráfrases serão de pouca ajuda e que precisamos simplesmente adaptar-nos ao ritmo do jogo de linguagem exótico.[11] Mas no caso da ciência, tal atitude parece perversa. Aqui, sentimo-nos inclinados a dizer: com toda a certeza há alguma coisa — o movimento e suas leis, por exemplo — a que as pessoas ou pretendiam referir-se, ou ao menos *estavam* se referindo sem perceber. A inquirição científica supostamente deve

11 Ver Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", em *The Interpretation of Cultures* (Nova York, 1973).

descobrir que tipos de objetos há no mundo e que propriedades eles têm. Quem quer que conduzisse uma inquirição séria poderia apenas ter estado perguntando que predicados deveriam ser apensos a que coisas. Quando achamos difícil dizer sobre que coisa Aristóteles estava falando, sentimos que deve haver uma resposta certa em algum lugar, porque ele deve ter falado sobre *algumas* das coisas sobre as quais *nós* falamos. Mesmo que ele tenha imaginado objetos irreais e propriedades não-instanciadas, deve ter dado sentido à sua conversa sobre eles por alguma conversa entrelaçada sobre, ou outra interação com, o que *realmente* estava ali. Esse sentimento é a raiz de comentários instrumentalistas como "Toda essa conversa sobre tipos e leis do movimento é apenas um modo complicado de classificar experiências sensoriais". Essa necessidade de dizer que a conversa sobre algo que não reconhecemos é, "realmente", conversa sobre algo que reconhecemos, costumava ser gratificada simplesmente assumindo-se (ao modo dos "*Whigs*") que nossos equivocados ancestrais haviam, "realmente", estado falando sobre qualquer coisa que nossos mais reconhecidos inquiridores contemporâneos afirmassem que eles estavam falando sobre. Assim, nos foi dito que Aristóteles estava realmente falando sobre gravitação quando falava do movimento descendente natural, que marinheiros ignorantes realmente se referiam aos chifres de narvais quando falavam daqueles dos unicórnios, que "fluído calórico" era um modo equivocado de descrever a transmissão de energias entre moléculas saltitantes, e que Kierkegaard estava descrevendo nossas relações na carne com nossos ancestrais, quando falava da relação de Abraão com Deus.

A respeito da estratégia de "sobre o que eles estavam realmente falando", dois desenvolvimentos deixaram os filósofos inquietos, nos últimos anos. Esses desenvolvimentos são, mais ou menos, decomposições de cada um dos dois "dogmas do empirismo" identificados por Quine. O primeiro dogma cultuava o que Quine chamava "essencialismo" — a noção de que uma pessoa podia distinguir entre sobre o que as pessoas estavam falando e o que estavam dizendo sobre isso, descobrindo a essência do objeto em discussão. Em sua forma lingüística, essa era a doutrina de que uma pessoa podia descobrir qual termo em nossa linguagem traduzia um termo na de antigos cientistas, e então descobrir a essência do referente de ambos os termos distinguindo entre as colocações analíticas que diziam à pes-

soa o significado dos termos e as colocações sintéticas que expressavam crenças possivelmente falsas sobre esse referente. O segundo dogma afirmava que tal tradução sempre *poderia* ser encontrada, e que tais colocações analíticas sempre *poderiam* ser formuladas, porque para determinar o significado de qualquer expressão referente é preciso apenas descobrir quais relatos em uma "linguagem neutra de observação" confirmariam, e quais desconfirmariam, uma colocação afirmando a existência do referente em questão.

A convicção de que a ciência diferia de discursos mais suaves por mostrar "referência objetiva" a coisas "lá fora" foi impelida nos dias pré-quineanos pelo pensamento de que, mesmo se não houvesse coisas como essências aristotélicas que pudessem tornar-se imaterialmente presentes no intelecto, certamente havia pontos de contato com o mundo nas apresentações de sentido. Esse contato, mais a habilidade de uma "análise de significado" operacionalista de caracterizar a essência do referente em termos das apresentações a serem esperadas dele, pareciam dar à ciência o que estava faltando em religião e política — a habilidade de usar o contato com o real como a pedra de toque da verdade. O horror que saudou a derrubada dos dogmas por Quine e os exemplos de Kuhn e Feyerabend acerca da "escalaridade da teoria" da observação foi um resultado do temor de que poderia não haver nenhuma pedra de toque. Pois se uma vez admitíssemos que Newton era melhor que Aristóteles não porque suas palavras correspondessem melhor à realidade, mas apenas porque Newton nos deixou mais capazes de lidar, nada haveria para distinguir a ciência da religião ou da política. Foi como se a habilidade de separar o analítico do sintético e o observacional do teórico fosse tudo o que se interpunha entre nós e o "irracionalismo".

Sugeri em capítulos anteriores que essa identificação da racionalidade com os dogmas filosóficos da época reflete o fato de que, desde Kant, a filosofia tratou de encarregar-se de apresentar uma estrutura neutra permanente para a cultura. Essa estrutura é construída ao redor de uma distinção entre inquirição no real — as disciplinas que estão na "trilha segura de uma ciência" — e o resto da cultura. Esse é o tipo de distinção que encontramos no último parágrafo de *Enquiry*, de Hume, no primeiro parágrafo do prefácio à segunda edição de *Critique of Pure Reason* e nos manifestos de Russell e Husserl citados no capítulo IV. Se a filosofia é essencialmente a formulação da distinção entre ciência e não-ciência, então colocar em perigo formulações correntes parece colocar em perigo a própria filosofia e, com ela, a racionalidade (da qual a filosofia é vista como vigilante guardiã, constantemente afastando as forças das trevas). Dada essa concepção dos dogmas que Quine derrubou, a resposta de muitos filósofos foi encontrar algum modo de formular a desejada distinção que iria (a) manter a filosofia da linguagem no centro da cena como havia estado desde os dias do Círculo de Viena, (b) não envolver qualquer recurso à noção de linguagem como o reino do *a priori*, (c) proporcionar uma resposta a perguntas sobre se Newton e Aristóteles tinham um referente comum (e se assim, qual era). Esse desejo foi a raiz do que veio a ser chamado "a teoria da referência", um termo agora mais ou menos coextensivo com o que tenho estado chamando "filosofia impura da linguagem".

Antes que esse desejo se tornasse explícito, entretanto, houve um estágio preliminar de desarranjo que encontrou os filósofos pedindo uma teoria de "mudança de significado". Essa solicitação surgiu primariamente de uma reação à afirmação de Feyerabend de que a visão empirista tradicional havia pressuposto uma "condição de invariância de significado" — pressuposto, isto é, que "todas as teorias futuras deverão ser enunciadas de tal modo que seu uso em explicações não afete o que é dito pelas [outras] teorias ou relatos factuais a serem explicados".[12] Feyerabend, como Kuhn, estava preocupado em mostrar que o significado de inúmeras colocações na linguagem, incluindo inúmeras colocações de "observação", modificava-se quando surgia uma nova teoria; ou, pelo menos, que garantir que tal mudança tivesse lugar fizesse mais sentido a respeito dos fatos da história da ciência do que a visão padronizada dos livros de texto, que mantinha os significados constantes e deixava que mudassem apenas as crenças. A reação de muitos filósofos a tais exemplos históricos foi garantir que os significados *podiam* alterar-se como resultado de novas descobertas — que a estrutura neutra permanente de significados, dentro da qual a inquirição racional podia ser conduzida, não era tão permanente quanto se havia pensado. Mas, diziam eles, deve haver algo como uma mudança de significados "ra-

12 Paul Feyerabend, "How to Be a Good Empiricist" em *Challenges to Empiricism*, ed. Harold Morick (Belmont, Calif., 1972), p. 169.

cional" e dotada de princípios; agora é nossa tarefa, como guardiães e explicadores da racionalidade natural aos cientistas naturais, explicar que princípios estão envolvidos. O próprio Feyerabend contentara-se em sugerir que os significados mudavam todas as vezes que qualquer característica de uso mudava, mas pessoas mais ponderadas pensavam que devia haver alguma visão intermediária entre "os significados permanecem e as crenças mudam" e "os significados mudam sempre que as crenças o fazem". Isso levou ao sentimento de que deveria haver um modo de separar uma mudança de crenças dentro da "ciência normal" de Kuhn da mudança de normas que ocorria numa "revolução científica". Admitindo-se, diziam os filósofos, que o relato da mudança de teorias é enganoso, ainda assim, tudo o que o historiógrafo da ciência necessita pode ser proporcionado pela filosofia. Devemos por-nos a descobrir aquelas condições nas quais sucessivas mudanças na crença produzem algo que não é meramente uma mudança na crença mas uma mudança no "esquema conceitual".[13]

A noção de que estaria correto relativizar a igualdade de significado, objetividade e verdade a um esquema conceitual, desde que houvesse alguns critérios para saber quando e por que seria racional adotar um novo esquema conceitual, foi brevemente tentadora. Pois

13 Fred Suppe, em seu "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories" (em *The Structure of Scientific Theories*, ed. Suppe [Urbana, 1974], pp. 3-241), classifica esse projeto como a tentativa de construir uma "análise de *Weltanschauungen*" da mudança de teoria científica (cf. esp. pp. 127ss.). Muitos dos autores que Suppe discute iriam, penso eu, queixar-se das implicações do termo e de alguns dos detalhes da apresentação de Suppe. Mas as linhas gerais do tratamento por Suppe desse período do desenvolvimento da filosofia da ciência recente parecem-me precisas e esclarecedoras. Outro documento útil para compreender esse período é *Conceptual Change*, ed. Glenn Pearce e Patrick Maynard (Dordrecht, 1973), que tem alguns artigos muito úteis sobre a questão da "mudança de significado", especialmente aqueles de Binkley, Sellars, Putnam, Barrett e Wilson. A linha que estou adotando neste capítulo está em harmonia com os artigos de Binkley e Sellars, mas penso que ambos levam a sério demais a questão que Binkley formula enquanto "Como deve ser aplicado nosso sistema de apreciação epistêmica em contextos de mudanças de significados?" (p. 71). Em minha visão, não existe tal sistema — nenhuma estrutura abrangente de racionalidade. As críticas de Barrett a Putnam concordam com as oferecidas por Fine e por mim nos artigos citados adiante, na nota 26.

agora o filósofo, o guardião da racionalidade, tornara-se antes o homem que lhe dizia quando você podia começar a tomar por significado algo diferente, do que simplesmente o homem que lhe dizia o que você tomava por significado. Mas essa tentativa de manter o papel tradicional do filósofo estava condenada. Todas as razões quineanas pelas quais ele não podia fazer uma coisa eram também razões pelas quais não podia fazer a outra. O filósofo havia sido retratado, desde os inícios da "virada lingüística", como um homem que conhecia sobre conceitos conhecendo sobre significados de palavras, e cujo trabalho, portanto, transcendia o empírico. Mas assim que foi admitido que "considerações empíricas" (por exemplo, a descoberta de que havia manchas na Lua, a descoberta de que os *États-Generaux* não iriam embora) incitavam mudança conceitual (por exemplo, um conceito diferente dos céus ou do estado), a divisão de trabalho entre o filósofo e o historiador não mais fazia sentido. Uma vez que se dizia que seria racional abandonar o esquema conceitual aristotélico como resultado desta ou daquela descoberta, então "mudança de significado" ou "mudança no esquema conceitual" não significavam nada além de "modificação nas crenças especialmente centrais". O historiador pode tornar inteligível a modificação do esquema antigo para o novo, e pode fazer-nos ver por que teríamos sido levados de um para o outro se fôssemos intelectuais da época. Não há nada que o filósofo possa acrescentar ao que o historiador já fez para mostrar que esse curso inteligível e plausível é um curso "racional". Sem o que Feyerabend chamou "invariância de significado" não há qualquer método especial (análise de significado) que o filósofo possa aplicar. Pois a "invariância de significado" era simplesmente o modo "lingüístico" de colocar a afirmação kantiana de que a inquirição, para ser racional, deveria ser conduzida dentro de uma estrutura permanente cognoscível *a priori*, um esquema que tanto restringia o possível conteúdo empírico como explicava o que seria racional fazer com qualquer conteúdo empírico que surgisse. Uma vez que os esquemas se tornaram temporários, a própria distinção esquema-conteúdo ficou em perigo, e com ela a noção kantiana da filosofia como tornada possível pelo nosso conhecimento *a priori* de nossa própria contribuição à inquirição (o elemento esquemático, formal — por exemplo, "linguagem").

3. *Idealismo*

Os filósofos vieram a perceber bastante rapidamente que a busca de um critério de mudança de significado era tão desastrosa para a noção de filosofia enquanto análise de significados, como a noção do direito de revoltar-se havia sido para a filosofia política como estudo da soberania. Assim, perceberam que Feyerabend havia colocado equivocadamente seu próprio ponto ao falar de "mudança de significado". Essa crítica foi feita mais efetivamente por Putnam:

> Feyerabend não pode escapar das mesmas dificuldades que atormentaram os positivistas... Para constatar isso é suficiente relembrar que para Feyerabend o significado de um termo depende de toda uma *teoria* contendo o termo... Poder-se-ia, naturalmente, assumir a linha radical de que *qualquer* mudança na teoria é uma mudança no significado dos termos... Mas calculo que Feyerabend não tomaria essa linha. Pois dizer que qualquer mudança em nossas crenças sobre Xs é uma mudança no significado de X seria abandonar a distinção entre questões de significado e questões de fato. Dizer que as regras semânticas do inglês não podem de modo algum ser distinguidas das crenças empíricas das pessoas que falam inglês seria simplesmente jogar fora a noção de regra semântica do inglês... Toda a aparência de sensação ter-se-ia desvanecido se Feyerabend tivesse tomado esse curso. Pois a "sensação" aqui depende de deslizar de um lado para outro entre uma concepção não-costumeira de significado e uma concepção costumeira.[14]

A apreciação desse ponto levou os filósofos a um segundo estágio do debate sobre nossa relação com teorias ancestrais e culturas exóticas. Reconheceu-se que se alguém era inteiramente quineano em sua atitude em relação à noção de "significado", sequer *desejaria* perguntar: "Eles quiseram significar a mesma coisa com '——'?" Sobre o que, então, fora todo o estardalhaço? Presumivelmente sobre como poderíamos atribuir valores de verdade a colocações variadas. Queremos saber se devemos dizer "Aristóteles falou principalmente coisas falsas sobre movimento" ou, antes, "Aristóteles falou principalmente coisas verdadeiras sobre o que *ele* chamava 'movimento', mas não acreditamos que exista qualquer coisa assim." Além disso, queremos dizer em alguns casos, "Aqui Aristóteles deu um fora, mesmo em seus próprios termos" e, em outros casos, "Aqui temos uma colocação que seria verdadeira se alguma coisa na física aristotélica fosse, mas que, infelizmente, se refere a algo que não existe e portanto é falso." Ou, para colocá-lo ainda de outro modo, queremos distinguir entre as falsidades de Aristóteles aquelas que são um resultado da não-existência daquilo sobre o que ele estava falando e as que resultam de seu uso equivocado de seu próprio aparato teórico — exatamente como queremos distinguir entre a falsidade de "Holmes morava na Baker Street" e a de "Holmes era casado". Para fazer a distinção entre perguntas internas (onde as respostas são dadas dentro da cultura, da teoria, da história, do jogo) e as externas (respondidas em termos de se tratar de uma cultura da qual somos membros, uma teoria que aceitamos, uma história em que acreditamos, um jogo que jogamos), podemos manter-nos com a noção de "referência" e pular a de "significado". "Significado" somente parecia importante porque proporcionava um modo de escolher um objeto no mundo, que poderíamos então determinar como sendo ou não o mesmo que algum objeto sustentado por nossa própria cultura, teoria, história ou jogo. Uma vez que renunciamos à noção de significado, também renunciamos à noção de referência como determinada pelo significado — dos "atributos definidores" de um termo selecionando o referente do termo.

A necessidade de selecionar objetos sem a ajuda de definições, essências e significados de termos produzia, pensavam os filósofos, uma necessidade de uma "teoria de referência" que não empregaria a maquinaria fregeana que Quine havia tornado dúbia. Esse pedido de uma teoria de referência assimilou-se à exigência de uma filosofia da ciência "realística" que restabeleceria a noção pré-kuhniana e pré-feyerabendiana de que a inquirição científica fazia progressos ao se descobrir mais e mais sobre os mesmos objetos.[15] Não se tratava de que seja Kuhn, seja Feyerabend tivessem negado isso, mas antes de que suas visões sobre a incomensurabilidade de teorias al-

14 Putnam, *Mind, Language and Reality*, pp. 124-125.

15 Cf. *ibid.*, pp. 196ss.

ternativas sugeria que as únicas noções de "verdade" e "referência" que realmente compreendíamos eram aquelas relativizadas a um "esquema conceitual". Se não havia nenhuma necessidade de que houvesse uma única linguagem de observação para todas as teorias alternativas, como haviam sugerido Kuhn e Feyerabend (e ao que Quine e Sellars haviam dado novas razões de crédito), então a noção empirista de que sempre se podia dar definições operacionais de termos teóricos devia ser abandonada. O ataque de Quine ao primeiro dogma havia tornado dúbia a noção de "definição" e seu ataque holístico ao segundo, combinado com a afirmação de Sellars de que "a determinidade de dado ao sentido" era uma questão de aculturação, tornou duplamente dúbia a noção de "definição operacional". As implicações anti-reducionistas de toda essa polêmica antiempirista foram tais que algo que parecia muito semelhante a idealismo começou a tornar-se intelectualmente respeitável. Parecia possível dizer que a questão de o que era real ou verdadeiro não iria ser resolvida independentemente de uma dada estrutura conceitual, e isso por sua vez parecia sugerir que talvez nada existisse realmente à parte de tais estruturas.[16] Assim a noção de que *poderíamos* encontrar uma matriz comum de inquirição — algo que ultrapassasse todas as "estruturas conceituais" efetivas e possíveis — era muito

16 Na verdade, essa sugestão ocorria apenas a *críticos* de Quine e Kuhn que então a atacaram como uma *reductio*. Cf. Suppe, "Search for Philosophical Understanding", p. 151: "...se a ciência sempre vê o mundo através de uma matriz disciplinar... não estará então Kuhn comprometido com alguma forma de idealismo antiempírico?" Israel Scheffler ataca o idealismo no capítulo 1 de seu *Ciência e Subjetividade* (Indianapolis, 1976), mas em capítulos posteriores parece-me que mostra como, mesmo após termos renunciado à noção de "dado" de C. I. Lewis e à maior parte da mitologia empirista discutida no capítulo 4, podemos não obstante ter controle da teoria pela observação (na forma de controle de crenças mais controvertidas por crenças menos controvertidas). A afirmação de Scheffler (p. 39) de que "simplesmente temos uma falsa dicotomia na noção de que a observação deve ser ou um confronto puro com um dado indiferenciado, ou então tão conceitualmente contaminada que deve tornar circular qualquer teste observacional de uma hipótese" parece justamente o que o próprio Kuhn gostaria de dizer a respeito do assunto. Como me apontou Michael Williams, Kuhn simplesmente não está preocupado com o ceticismo, seja a favor, seja contra, mas é quase sempre lido pelos filósofos como se estivesse apresentando argumentos céticos.

atraente para aqueles que sentiam que devia haver *alguma coisa* verdadeira a respeito da antiquada noção pré-quineana e pré-kuhniana de representações da natureza, vincadamente precisas, sendo encontradas em seu espelho.

Na verdade, entretanto, esse clamor a respeito do "idealismo" é uma pista falsa. Uma coisa é dizer (absurdamente) que fazemos objetos usando palavras; outra deveras diferente é dizer que não sabemos como encontrar um modo de descrever uma matriz duradoura de inquirição passada e futura da natureza, exceto em nossos próprios termos — admitindo-o como verdadeiro contra "esquemas conceituais alternativos". Quase ninguém deseja dizer o primeiro. Dizer o último é, quando separado de retórica alarmista sobre "perder contato com o mundo", apenas um modo de dizer que as nossas visões presentes sobre a natureza são nosso único guia no falar sobre a relação entre a natureza e nossas palavras. É um chavão dizer que temos que atribuir referentes a termos e valores de verdade a sentenças à luz de nossas melhores noções do que há no mundo. Dizer que verdade e referência são "relativas a um esquema conceitual" soa como se se estivesse dizendo algo mais que isso; mas não se está, enquanto "nosso esquema conceitual" é tomado simplesmente como uma referência ao que ora acreditamos — a coleção de visões que compõem a nossa cultura dos dias atuais. Isso é tudo que qualquer argumento oferecido por Quine, Sellars, Kuhn ou Feyerabend permitiria que alguém tomasse como significando "esquema conceitual". Entretanto, Putnam, tendo esclarecido parte da confusão criada pela conversa de Feyerabend sobre mudança de significado, infelizmente passou a tratar a diferença entre Feyerabend e ele próprio não como uma diferença entre levar a sério a noção de "significado" e abandoná-la, mas antes como a diferença entre uma teoria do significado "idealista" e uma "realista".

Ver como essa pseudoquestão se desenvolveu é compreender o estágio final no desenvolvimento da "teoria de referência" a partir do assim chamado problema da mudança conceitual. Putnam diz, por exemplo:

> O que está errado com a teoria positivista da ciência é que a mesma é baseada numa visão de mundo idealista ou tendente a idealista, e que essa visão não corresponde à realidade. Entretanto, o

elemento idealista no positivismo contemporâneo entra precisamente através da teoria do significado; assim, uma parte de qualquer crítica realista do positivismo deve incluir ao menos um esboço de uma teoria rival.[17]

Como significando uma "visão de mundo tendente a idealista" Putnam toma, aproximadamente, uma visão que "encara ou tende a encarar os 'fatos concretos' somente enquanto fatos sobre *experiências* efetivas ou potenciais; e qualquer discurso diverso como de algum modo apenas um discurso altamente derivado sobre experiências efetivas e potenciais" (p. 209). Desse modo, ele trata o desejo do positivismo por definições operacionais como motivado não por uma necessidade de garantir uma distinção analítica-sintética e, portanto, uma estrutura fixa de inquirição (da maneira como o tratei acima), mas por um desejo berkeleyano de evitar perguntas sobre a relação entre a experiência e uma realidade independente. Isso está, penso, erradamente direcionado como história, mas não é particularmente importante. O que é importante é a insistência de Putnam em que "o positivista hoje não está mais autorizado que Berkeley estava a aceitar a teoria e a prática científica — isto é, sua própria história não leva a nenhuma razão que nos faça pensar que a teoria científica é verdadeira ou que a prática científica tende a descobrir a verdade" (p. 209). Putnam vê os filósofos como tendo tipicamente ou "intuições [fortemente] anti-realistas ou fortemente realistas":

> ... o anti-realista não vê nossa teoria e a teoria de Arquimedes como duas descrições aproximadamente corretas de algum reino fixo de entidades independentes da teoria, e tende a ser cético a respeito da idéia de "convergência" na ciência — ele não pensa que nossa teoria é uma descrição melhor das *mesmas* entidades que Arquimedes estava descrevendo. Mas se nossa teoria é *apenas* nossa teoria, então usá-*la* para decidir se X encontra-se na extensão de χρυσος é exatamente tão arbitrário quanto usar a teoria de Neanderthal para decidir se X se encontra ou não na extensão de χρυσος. A única teoria cujo uso não é arbitrário é a que aquele que fala subscreve.

17 Putnam *Mind, Language and Reality*, p. 207.

> O problema é que para um anti-realista firme a verdade não faz qualquer sentido exceto como noção intrateórica... O anti-realista pode usar a verdade intrateoricamente, no sentido de uma "teoria da redundância"; mas ele não tem as noções de verdade e referência disponíveis *extrateoricamente*. Mas *a extensão é ligada à noção de verdade*. A extensão de um termo é apenas aquilo *sobre o que* o termo é *verdadeiro*. Antes que tentar reter a noção de extensão via um operacionalismo desajeitado, o anti-realista deveria rejeitar a noção de extensão como rejeita a noção de verdade (em qualquer sentido extrateórico). Como Dewey, por exemplo, ele pode recair numa noção de "afirmabilidade garantida" em vez de verdade... Então ele pode dizer que "X é ouro (χρυσος)" era garantidamente afirmável na época de Arquimedes e não é garantidamente afirmável hoje... mas a asserção de que X estava na extensão de χρυσος será rejeitada como sem sentido, assim como a asserção de que "X é ouro (χρυσος)" era verdadeira (p. 236)

É difícil encontrar um filósofo que se enquadre nos critérios de Putnam para ser um "anti-realista". Kuhn sugere ocasionalmente que considera a noção de "uma descrição melhor das mesmas entidades" objetável, mas a maioria dos filósofos que foram influenciados por suas críticas à filosofia positivista da ciência não viram necessidade de ir tão longe. Novamente, os filósofos indecisos a respeito da noção de uma teoria das conexões entre as palavras e o mundo, e que, como Sellars, são inclinados a relativizar o "verdadeiro" a estruturas conceituais, nunca iriam, não obstante, chamar sem sentido qualquer das asserções que Putnam pensa que eles deveriam chamar sem sentido. Sellars interpretaria "garantidamente afirmável em nossa estrutura conceitual, mas não verdadeiro" como uma referência implícita a outra estrutura conceitual, talvez ainda não inventada, na qual a colocação em questão não seria garantidamente afirmável. Filósofos que, como James, Dewey e Strawson, são indecisos sobre a "teoria da verdade como correspondência", não obstante, não têm qualquer simpatia pela noção da natureza como maleável ao pensamento, ou pela inferência de "não se pode dar uma descrição independente da teoria de uma coisa" para "não há coisas independentes de teoria". Como de hábito nos debates entre "idealistas" e "realistas", ambos os lados querem que o outro as-

suma o ônus da prova. O suposto idealista afirma ser capaz de dar um sentido satisfatório a tudo que o senso comum, e mesmo a filosofia da linguagem, quer dizer, e pergunta o que o realista poderia possivelmente acrescentar. O realista insiste em que a visão do idealista tem conseqüências contra-intuitivas, das quais podemos ser salvaguardados apenas por uma teoria de uma relação chamada relação de "correspondência entre o pensamento (ou as palavras) e o mundo".

Putnam tem três linhas de argumentação, cada uma destinada a mostrar que há uma questão significativa entre o realista e seu oponente e que o realista está certo. A primeira é um argumento contra a interpretação de "verdadeiro" como significando "garantidamente afirmável" ou qualquer outra noção "suave" que tenha a ver com relações de justificação. Supõe-se que isso mostre que apenas uma teoria sobre as relações entre as palavras e o mundo pode oferecer uma interpretação satisfatória. A segunda é um argumento no sentido de que um certo tipo de fato sociológico que necessita de explicação — a confiabilidade de métodos padrão de inquirição científica, ou a utilidade de nossa linguagem como um instrumento para lidar com o mundo — só pode ser explicado em termos realistas. A terceira é um argumento de que apenas o realista pode evitar inferir "é avassaladoramente provável que nenhum termo usado por nossos cientistas refere", uma conclusão que ele considera objetável, a partir de "muitos termos usados nas ciências do passado não referiam".[18] Penso que apenas o terceiro desses argumentos realmente discute com seu oponente da vida real. Meu exame desse argumento nas três seções seguintes consistirá das discussões de referência, verdade e relativismo. No restante desta seção, entretanto, tentarei dizer o suficiente em crítica aos dois primeiros argumentos de Putnam, para mostrar que apenas o terceiro precisa ser levado a sério.

É perfeitamente justificada a afirmação de Putnam de que nenhuma noção como "garantidamente afirmável" terá as mesmas características sintáticas que "verdadeiro". Mas não está claro que seja re-

18 Putnam, "What Is 'Realism'?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, p. 194. (Reimpresso com alterações como Lectures II-III em seu *Meaning and the Moral Sciences* [Londres, 1978], um livro que surgiu depois que este capítulo foi escrito.)

levante à afirmação de qualquer filósofo. Filósofos que sugerem que "verdadeiro" significa "garantidamente afirmável" geralmente ou (a) relativizam a noção de verdade a uma linguagem, teoria, estágio de inquirição ou esquema conceitual, ou (b) explicam que não precisamos de uma noção de "verdadeiro" uma vez que temos a noção de "garantidamente afirmável". Em outras palavras, eles ou sugerem uma revisão em nosso uso normal de "verdadeiro" ou sugerem abandonar completamente o termo. Como nota o próprio Putnam, os argumentos contra noções como *análises* de "verdade" são tão descuidados como os argumentos de Moore contra as tentativas de definir "bom", e praticamente pela mesma razão. "Verdadeiro mas não garantidamente afirmável" faz um sentido tão bom quanto, por exemplo, "bom mas não condutivo à maior felicidade" ou "bom mas desaprovado por todas as culturas até o presente". Os filósofos que se preocupam (o que *não* ocorre com Tarski e Davidson) em nos dizer algo sobre a verdade, que venha a explicar ou subscrever o sucesso de nossa *busca* da verdade, são como os filósofos que querem dizer-nos mais sobre o "bom" do que se costuma recomendar, algo que explicará e subscreverá o progresso moral. Mas pode haver pouca coisa desse tipo a ser dita. Para usar mais uma vez a analogia com a filosofia moral, não adianta compreender nem por que "bom" é indefinível, nem como é usado, para explicar que uma boa ação é uma ação que corresponde à Forma do Bem, ou à Lei Moral. Igualmente inútil é dizer-se que as colocações verdadeiras correspondem ao modo de ser do mundo.[19]

A posição apropriada para o "anti-realista" é simplesmente admitir que nada irá explicar "bondade não-instrumental" ou "beleza não-funcional" e levar o ônus da prova de volta para Putnam. A maneira pela qual este poderia ser empurrado de volta é, mais ou menos, perguntar: "O que iríamos perder se não tivéssemos nenhuma noção de verdade a-histórica independente de teoria?" Essa pergunta parece tão razoável como a pergunta "O que ganhamos quando

19 Ver Nelson Goodman, "The Way the World Is", em seu *Problems and Projects* (Indianapolis, 1972), pp. 24-32, esp. p. 31: "Há muitos modos de ser do mundo, e cada descrição verdadeira captura um deles." O ponto de Goodman parece-me ter sido desenvolvido melhor por Davidson, em "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (discutido adiante) e em "Mental Events" (discutido no capítulo IV, seção 5, acima).

Sócrates nos ensinou a usar 'bom' de um modo tal que 'ruim para mim, mas não obstante bom', 'ruim para Atenas, mas não obstante bom' e mesmo 'abominável para os deuses, mas não obstante bom' fizessem sentido?" Que temos tais noções de verdade e de bondade — noções que flutuam livres de todas as questões de justificação — é inquestionável. É igualmente inquestionável que essa noção de verdade tem certas propriedades que nenhuma noção de assertividade ou justificação irá ter (por exemplo, citar algumas daquelas que Putnam nota: se uma colocação é verdadeira, do mesmo modo o são suas conseqüências lógicas; se duas colocações são verdadeiras, o mesmo ocorre com sua conjunção; se uma colocação é verdadeira agora, sempre o é). Essa noção não pode ser muito mais antiga que o tempo de Sócrates e Aristóteles, antes do qual "conseqüência lógica" não seria inteligível. Mas, seja qual for a proveniência, o fato de que possuímos tal noção não é em si mesmo nenhuma garantia de que haverá alguma teoria filosófica interessante a respeito. A maior parte do que passa por discussão da "verdade" nos livros de filosofia trata, na realidade, sobre justificação, exatamente como a maior parte do que passa por discussão da "bondade" trata sobre prazer e dor. O preço de distinguir marcadamente as *transcendentalia* de suas contrapartes de senso comum pode ser deixar o indivíduo sem material para a construção de teorias e sem problemas para resolver.

Putnam, entretanto, é muito explícito sobre o fato de haver problemas a serem resolvidos que nada têm a ver com justificação; e o segundo argumento a que me referi é uma resposta direta à pergunta "Para *que* precisamos da noção de verdade, enquanto oposta à justificação?" A resposta de Putnam é que precisamos dela para explicar a confiabilidade de nossos procedimentos de inquirição. Mais especificamente, precisamos dela para explicar o fato da "convergência" em ciência — o fato de que as velhas e más teorias, não obstante, apresentam, à medida que chegam perto de nossa época, aproximações cada vez melhores de nossas teorias atuais.[20] A objeção óbvia a esse ponto de partida é que essa "convergência" é um artefato inevitável da historiografia. Parece claro que sempre haverá um modo

20 Ver Putnam, "Reference and Understanding", *in Meaning and the Moral Sciences*, pp. 97-119. Devo meu conhecimento desse trabalho a uma prova de pré-impressão fornecida pelo professor Putnam.

natural de contar a história da sucessão de teorias (ou da sucessão de religiões ou formas de governo) que mostre nossos predecessores progredindo gradualmente, embora aos arrancos, para onde nos encontramos agora. Não há razão para que se pense que irá faltar ao anti-realista alguma história para contar sobre a forma como os objetos a que se refere nossa teoria atual receberam efeitos causais de nossos ancestrais. Ele pode descrever também como esses objetos ajudaram a estabelecer descrições justificadas, porém falsas, sobre si mesmos, seguidas por descrições igualmente justificadas, incompatíveis e ligeiramente melhores, e assim por diante, até nossa época. Se, entretanto, a "convergência" não é vista como um fato a respeito da história das várias disciplinas, mas como um fato sobre os resultados de testes de novas teorias, então o realista pode parecer estar em posição melhor para usar esse fato. Boyd, que colaborou com Putnam no desenvolvimento dessa linha de argumentação, interpreta a "convergência" enquanto a "confiabilidade" de um princípio como

> dever-se-ia inquirir, à luz do conhecimento teórico disponível, sob que circunstâncias as afirmações causais feitas pela teoria poderiam plausivelmente sair erradas, seja porque poderiam estar operando mecanismos causais alternativos, plausíveis à luz do conhecimento existente, em lugar daqueles indicados pela teoria, ou porque se poderia, plausivelmente, esperar que mecanismos causais de diversos tipos já conhecidos interferissem com aqueles requeridos pela teoria, segundo caminhos que a teoria não antecipa.[21]

É difícil imaginar alguém colocando objeções a tal princípio, de forma que o tema não se completa até que Boyd afirme que só podemos contar com esse princípio levando a resultados úteis "a partir de uma compreensão realista das teorias colaterais relevantes":

> Suponha que você sempre "adivinha" onde as teorias são mais passíveis de dar errado experimentalmente, perguntando onde

21 Richard N. Boyd, "Realism, Underdetermination and a Causal Theory of Evidence", *Nous* 7 (1973), p. 11.

elas são mais passíveis de serem falsas como relatos de relações causais, dada a suposição de que as leis correntemente aceitas representam conhecimento causal provável. E suponha que seu procedimento de adivinhar funciona — que as teorias realmente são altamente passíveis de sair errado — produzindo predições experimentais falsas — exatamente onde um realista esperaria que o fizessem... Que explicação é possível, ao lado do realismo científico? Certamente *não* o mero efeito de tradições científicas convencionalmente ou arbitrariamente adotadas... A não ser que, como nenhum empirista iria sugerir, o mundo seja moldado por nossas *convenções*, não há modo de a confiabilidade desse princípio ser meramente uma questão de convenção. (p. 12)

Aqui Boyd confunde o sentido no qual um procedimento é confiável em relação a um teste independente (como os termômetros são indicadores confiáveis de quão confortável está lá fora) com o sentido no qual um procedimento é confiável porque não conseguimos imaginar um alternativo. Avaliar teorias novas por comparação com as antigas não é um procedimento opcional. De que outro modo poderíamos verificá-las? O fato de que as novas teorias com freqüência resultam erradas exatamente onde as antigas dizem que poderiam resultar não é algo que requeira explicação. Iria requerer explicação se elas resultassem errado em outro lugar. Nós só poderíamos fazer parecer que o "não-realista" não tem condições de explicar a relevância das antigas teorias para testar as novas se tomássemos esse boneco de palha como afirmando que as novas teorias chegam completamente equipadas com linguagens observacionais, procedimentos de teste e princípios reguladores próprios igualmente novos. Mas uma "nova teoria" é simplesmente uma mudança antes menor numa vasta rede de crenças. Sua verdade, como disse James, é principalmente uma questão de sua habilidade em perfazer "uma função de casamento" entre o depósito da antiga verdade e a "anomalia" que a sugeriu inicialmente. Apenas alguns dos conceitos mais forçados de Feyerabend sugerem que deveríamos assegurar a uma nova teoria a imunidade a qualquer teste baseado nos resultados de uma teoria antiga. Tais sugestões nada têm a ver com a questão de se precisamos de uma noção de "verdade" adicionalmente à de "afirmabilidade garantida".

4. *Referência*

Para mostrar que *precisamos* de tal noção, devemos voltar-nos para o terceiro argumento de Putnam, que tem a virtude de nos apresentar um "anti-realista" mais plausível que aqueles que foram discutidos até aqui. Esse argumento centra-se no que Putnam chama a necessidade de bloquear "a desastrosa metaindução que conclui: 'nenhum termo teórico jamais refere'".[22]

> E se aceitarmos uma teoria de cujo ponto de vista os elétrons são como o *flogisto*?
>
> Então teremos que dizer que os elétrons não existem realmente. E se isso continuar acontecendo? E se todas as entidades teóricas postuladas por uma geração (moléculas, genes etc., assim como elétrons) invariavelmente "não existirem" do ponto de vista da ciência posterior? — esta é, naturalmente, uma forma do antigo e cético "argumento do erro" — como você sabe que não está em erro *agora*? Mas é a forma na qual o argumento do erro é uma preocupação *séria* para muitas pessoas atualmente, e não apenas uma "dúvida filosófica".
>
> Uma razão pela qual essa é uma preocupação séria é que, no final, a metaindução conseqüente torna-se avassaladoramente compulsiva: *exatamente como nenhum termo usado na ciência de mais do que cinqüenta* (ou quantos se queira) *anos atrás referia, da mesma forma dar-se-á que nenhum termo usado agora* (exceto talvez os termos de observação, se tais existem) *refere*. (pp. 183-184)

Putnam diz que bloquear essa metaindução é "obviamente um *desideratum* para a Teoria da Referência". Isso é intrigante, por duas razões. Primeira, não é claro que ponto de vista filosófico poderia mostrar que a mudança revolucionária na ciência havia chegado ao fim — que nós *não* iremos estar para nossos descendentes como nossos primitivos ancestrais animistas estão para nós. Como se espera que saiamos de nossa própria cultura e avaliemos seu lugar relativamente ao fim da inquirição? Segunda, mesmo se houves-

22 Putnam, "What Is Realism?", p. 194.

se tal ponto de vista filosófico, não é claro como a teoria da referência poderia possivelmente proporcioná-lo. Suponhamos ter decisões intuitivas sobre a resposta a perguntas como "Se Jones não realizou os grandes feitos que lhe são atribuídos, mas Smith (previamente desconhecido para a história) realizou a maioria deles, então 'Jones' se refere a Jones ou a Smith?" Suponhamos, menos plausivelmente, que nossas intuições sobre casos intrigantes como este são suficientemente firmes para nos levar a uma teoria geral que nos informa, sem apelar para a intuição, que nós e Dalton nos referimos às mesmas coisas por "molécula", enquanto que "fluido calórico" nunca foi usado para referir-se ao movimento de moléculas.[23] Tal teoria poderia empurrar mais para o passado as premissas da metaindução sugerida — uma vez que agora teríamos que procurar cinco mil anos atrás, e não cinqüenta, por uma ciência na qual nenhum dos termos teóricos referisse. Mas isso dificilmente poderia satisfazer um cético que tenha desenvolvido uma preocupação séria sobre o *status* de nossa ciência relativamente à da, digamos, civilização galáctica do futuro. Tal cético, presumivelmente, apenas ficaria satisfeito com uma teoria de referência que mostrasse que, em todas as épocas e lugares, os cientistas estiveram de modo geral se referindo às mesmas coisas, privando assim a metaindução em questão de *quaisquer* premissas interessantes.

Agora sabemos perfeitamente bem num sentido óbvio — antes de qualquer teoria — que eles estiveram se referindo às mesmas coisas. Estavam todos tentando lidar com o mesmo universo, e referiam-se a *ele*, embora sem dúvida freqüentemente sob descrições infrutíferas e tolas. Descobrir, como resultado da próxima revolução científica, que não existem genes, moléculas, elétrons etc., mas apenas colisões de espaço-tempo, ou sugestões hipnóticas dos hipnotizadores galácticos que manipularam nossos cientistas desde o tempo de Galileu, ou seja o que for, ainda não iria tirar-nos do contato, seja com o mundo, seja com nossos ancestrais. Pois passaríamos a contar o mesmo tipo de história sobre a emergência de descrições melhores do mundo a partir de descrições do mundo falsas, confusas, infrutíferas que fazemos sobre, digamos, o surgimento da ciência milesiana — em ambos os casos seria a história de um triunfo da razão e em ambos os casos seria a aplicação da razão ao mesmo mundo. Não há, em geral, nenhuma sugestão inteligível que se possa fazer sobre como o mundo poderia se revelar, que pareça uma base para "sérias preocupações". (A sugestão de que poderia haver alguma descrição *in*inteligível do mundo — que tenha sido exposta dentro de um esquema conceitual intraduzível — é de qualquer modo uma outra preocupação, que não tem necessidade de nenhum, e nenhuma possibilidade de obter, apoio indutivo. Discuto essa outra preocupação em conexão com o ataque de Davidson à noção de "esquema conceitual" na próxima seção.)

23 Devo o exemplo a *The Principles of Scientific Thinking*, de Rom Harré (Chicago, 1970), p. 55.

E, no entanto, essa noção de "má descrição da mesma coisa" pode parecer camuflar um assunto. "Referência" parece uma questão de tudo-ou-nada. Pode parecer melhor dizer que "fluido calórico" e "movimento de partículas" são duas abreviações para descrições (melhor e pior) do mesmo fenômeno, seja qual for que este possa revelar-se por fim. Podemos sentir que referir-se à noção de moléculas deveria ser como referir-se a pessoas individuais ou objetos físicos de tamanho médio — ou podemos isolá-*los* ou não o podemos. Esse sentimento é aumentado se estivemos lendo Tarski recentemente, e mais aumentado ainda se somos desinclinados a encarar colocações teóricas do modo quase-instrumentalista como Sellars o faz — como princípios materiais de inferência dando licença à emissão de outras colocações. Iremos então querer que sentenças como "O calor é o movimento das moléculas" sejam verdadeiras do modo "correspondente" direto como "Branco é a cor típica da neve" é uma sentença verdadeira. Assim, pode parecer importante, para o propósito de compreender "como funciona a linguagem", pensar em termos de as expressões "isolarem entidades", antes que simplesmente serem usadas "para descrever a realidade". Deixemos que seja assim, então. Ainda assim, é difícil ver por que precisamos fazer mais para aplacar o cético do que sermos "*whiggish*"[24] em nossa historiografia. Podemos simplesmente escrever as coisas de modo a fazer mesmo o mais primitivo dos animistas falar sobre, por exemplo, o movimento de moléculas, rádio, genes ou seja

24 Ou seja, adotar posturas e opiniões semelhantes ao antiquado liberalismo conservador dos membros do partido *Whig*. (N. do T.)

o que for. Dessa forma *não* aplacamos seu temor de que as moléculas possam não existir, mas então *nenhuma* descoberta sobre como as palavras se relacionam ao mundo irá fazer isso. Pois "o mundo", como conhecido por essa teoria, é apenas o mundo como conhecido para a ciência da época.

Até aqui, então, temos o seguinte dilema: ou se recorre à teoria da referência para subscrever o sucesso da ciência contemporânea, ou é simplesmente uma decisão sobre como escrever a história da ciência (mais que uma provisão de um "fundamento histórico" para tal historiografia). Uma tarefa parece pedir muito, e a outra, ser tênue demais para merecer o título de "teoria". Neste ponto estaria bem perguntar de onde, em primeiro lugar, veio a noção de "teoria da referência". Que tipo de coisa é, para que seja encarregada desde a tarefa de bloquear o ceticismo, fazendo assim o trabalho que sempre esperamos que a epistemologia fizesse? Em minha visão, a noção de que existe tal teoria resulta de juntar duas considerações bastante diferentes, a saber:

> o fato, notado por Kripke, Donnelan e outros, de que há contra-exemplos para o critério de referência de Searle-Strawson — isto é, que S se refere, em seu uso de "X", a qualquer entidade que fizesse verdadeiro o máximo de suas crenças centrais sobre X;[25]
>
> o fato de que a suposição usual (Frege, Searle, Strawson) de que o significado, no sentido de crenças ou intenções (ou, mais geralmente, entidades nas cabeças dos usuários de palavras), determina referência sugere que quanto mais crenças falsas temos, menos estamos "em contato com o mundo".

As duas considerações tomadas juntas sugerem que a noção "intencionalista" usual de como as palavras se engancham ao mundo é ao

25 A maior parte da discussão recente desses contra-exemplos se origina de "Proper Names and Identifying Descriptions", de Keith Donnellan, e "Naming and Necessity", de Saul Kripke, textos que aparecem em *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson e Harman (Dordrecht, 1972). Ver Stephen P. Schwartz, ed., *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Ithaca, 1976) para outros artigos tentando construir uma teoria geral para lidar com tais contra-exemplos, e uma útil resenha da literatura na "Introduction" do editor.

mesmo tempo errada em casos particulares e desastrosa filosoficamente. Assim na recente filosofia "impura" da linguagem tornou-se quase um dogma que as doutrinas de tom "idealista" de Quine, Wittgenstein, Sellars, Kuhn, Feyerabend (e outros heróis deste livro) sejam refutadas voltando-se aos primeiros princípios da semântica, derrubando a teoria de referência "intencionalista" de Frege e substituindo-a por algo melhor.[26] A idéia é que se o mundo estender a mão e enganchar a linguagem em relacionamentos factuais (por exemplo, causais), então iremos sempre estar "em contato com o mundo, enquanto que na antiga visão fregeana estamos em perigo de perder o mundo, ou talvez, antes de mais nada, podemos nunca nos ter enganchado a ele.

Deveríamos, entretanto, alimentar suspeitas sobre a noção de um choque entre uma teoria da referência antiga — intencionalista — e uma nova, "causal" (ou, mais geralmente, não-intencionalista e portanto "realista"). O choque é produzido pela equivocidade de "referir". O termo pode significar seja (a) uma relação factual que se mantém entre uma expressão e alguma outra porção da realidade, saiba alguém ou não que se mantém, seja (b) uma relação puramente "intencional" que pode manter-se entre uma expressão e um objeto não-existente. Chamemos a uma de "referência" e a outra de "falar sobre". Não podemos *referir-nos* a Sherlock Holmes mas podemos *falar sobre* ele, e similarmente para o flogisto. "Falar sobre" é uma noção de senso comum; referência é um termo de tipo filosófico. "Falar sobre" abrange ficções tanto quanto realidades, e é inútil para propósitos realistas. A suposição de que as crenças das pessoas determinam sobre o que estão falando funciona igualmente bem ou igualmente mal para coisas que existem como para coisas que não existem, desde que não surjam perguntas sobre o que existe. Numa comunidade onde não haja teorias conflitantes (físicas, históricas, "ontológicas" ou quaisquer outras), mas na qual seja bem conhecido que algumas das pessoas e coisas sobre as quais se fala verdadeiramente existem, enquanto que outras são ficções, poderíamos com efeito usar os critérios de Searle-Strawson. *Estamos* falan-

26 "The Meaning of 'Meaning'" e "The Refutation of Conventionalism" (ambos incluídos em *Mind, Language and Reality*), de Putnam, são as expressões mais plenas dessa atitude.

do sobre algo a respeito de que a maioria de nossos critérios é verdadeira. Os casos confusos (os casos nos quais a intuição nos diz que as pessoas *não* estão falando sobre alguma entidade que torna verdadeira a maioria de suas crenças) surgem apenas quando sabemos de algo de que elas não sabem. Assim, se descobrimos que houve um homem até aqui desconhecido chamado Smith que realizou 99 por cento dos feitos atribuídos a um mítico Jones, mas que as lendas a respeito de Jones na verdade se acumularam ao redor de um homem chamado Robinson, podemos querer dizer que quando falamos de Jones estamos *realmente* falando sobre Robinson e não sobre Smith.

Se essa noção de "realmente falar sobre" é confundida com *referência*, fica fácil pensar (como fazem Putnam e Kripke) que temos "intuições" sobre referência, intuições que poderiam ser a base para uma "teoria da referência" não-intencional e "independente de teoria". Mas isso é pensar que a pergunta

a. Qual é o melhor modo de expressar a falsidade das crenças usuais a respeito de Jones — dizer que elas eram sobre absolutamente nada, verdades sobre uma ficção ou falsidades sobre uma realidade?

deveria ser respondida com base em uma resposta a

b. Existe uma entidade no mundo conectada ao nosso uso de "Jones" pela relação de "referência"?

Na visão que Putnam e Kripke adotam, (b) é uma pergunta sensível e é antecedente a (a). Responder (a) não é uma questão de conveniência expositiva ou historiográfica, nessa visão, mas uma questão de fato concreto — um fato determinado pela resposta a (b). Na visão que estou recomendando (b) não ocorre. O único item factual nas proximidades concerne à existência ou não-existência das várias entidades sobre as quais se fala. Um vez que nos tenhamos decidido pela última pergunta factual, podemos adotar uma entre quatro atitudes em relação a crenças, na qual (pelo critério de senso comum de Searle-Strawson) a pessoa em questão está falando sobre entidades não-existentes. Podemos

1. declarar a todas elas falsas (Russell) ou desprovidas de valor de verdade (Strawson)

ou

2. dividi-las naquelas que são falsas ou sem valor de verdade, porque são a respeito de nada, e aquelas que são "realmente sobre" alguma coisa real e, portanto, podem ser verdadeiras

ou

3. dividi-las naquelas que são falsas ou sem valor de verdade, porque são a respeito de nada, e aquelas que são "realmente sobre" entidades ficcionais e que, portanto, podem talvez ser verdadeiras

ou

4. combinar as estratégias (2) e (3).

O "realmente" em "realmente sobre" marca nosso afastamento do critério de Searle-Strawson para *aboutness*,[27] mas não marca uma invocação de nossas intuições concernindo uma questão trivial. É como a noção de "realmente uma boa coisa para se ter feito" usada quando, embora alguém tenha agido de um modo *a prima facie* vergonhoso, uma visão mais estendida e informada do assunto sugere que os critérios de senso comum de valor moral deveriam ser colocados de lado. No caso moral, não estamos tendo uma intuição sobre a conexão factual entre o feito e a Forma do Bem; estamos simplesmente refundindo nossa descrição da situação de um modo que evita o paradoxo e maximiza a coerência. É similar no caso de decisões sobre quem estava realmente falando sobre o quê.

Pode parecer que a questão entre a visão que estou sugerindo e a visão de Putnam-Kripke se volta para a questão do "meinongianismo" — de se é possível se referir a ficções. Isso não ocorre. No sentido no qual o uso do termo *referir* é governado pela inferência de

"N" refere e N é ϕ

para

27 *Aboutness* = qualidade de ser sobre ou a respeito de algo. (N. do T.)

N existe (não é uma ficção)

então, naturalmente, não se pode referir a ficções. Esse é o modo usual pelo qual o termo *referir* é usado, e não tenho nenhum desejo de usá-lo diferentemente. Mas a moral que extraio do fato de que essa condição define a noção de "referência" é que "referência" nada tem em particular com seja "falar sobre", seja "realmente falar sobre". A "Referência" só surge quando já se tomou uma decisão sobre as várias estratégias usadas para exprimir o erro que se encontra no mundo — a decisão entre (1)-(4) acima — e então se deseja moldar em forma "canônica", isto é, numa linguagem que usa a lógica quantificativa padrão como matriz, o resultado da decisão tomada. Era isso que eu queria dizer ao falar que "referência" é um termo de arte. É também a razão de que não seja algo sobre o que tenhamos intuições. Assim, concluo que a "intuição" com a qual o critério de Searle-Strawson conflita é apenas a intuição de que quando há disputa sobre o que existe pode haver disputa quanto a "sobre [o quê] realmente se fala", e que o critério para "realmente sobre" não é o de Searle-Strawson.

O que é ele, então? Não há nenhuma resposta a essa pergunta, nenhum "critério" como esse. As considerações que ditam a escolha entre as estratégias (1)-(4) acima são tão diferentes que a exigência de um critério está fora de lugar. Poderíamos nos sentir tentados a dizer que "realmente falar sobre" é uma relação que se pode manter entre uma expressão e o que *nós* pensamos existir, enquanto oposta a "falar sobre", que se mantém entre uma expressão e o que seu usuário pensa existir, e a "refere", que se pode manter apenas entre uma expressão e o que realmente e verdadeiramente existe. Mas isso estaria errado, desde que, mais uma vez, não apenas podemos falar sobre entidades não-existentes, como pode ser descoberto que *realmente* estivemos falando sobre entidades não-existentes. Falar realmente sobre X não é o mesmo que falar sobre o X real. "Realmente" aqui é apenas uma questão de "colocar" a ignorância relativa da pessoa em discussão no contexto do conhecimento relativamente maior alegado por quem está falando. Há tantos modos de fazer isso quantos contextos de discurso. Consideremos, por exemplo, "Você pensa que está falando sobre Tales, mas está realmente falando sobre uma lenda contada por Heródoto"; "Você pensa que está falando sobre seu analista, mas está realmente falando sobre si mesmo"; "Você pensa que está falando sobre uma deidade ficcional chamada Artêmis, mas está realmente falando sobre uma mulher de carne e osso que viveu em Tebas no século IX a.C."; "Você pensa que está falando sobre lítio, mas está realmente falando sobre criptônio".[28]

Penso, então, que a busca por uma teoria de referência representa uma confusão entre a busca "semântica" sem esperanças por uma teoria geral do que as pessoas estão "realmente falando sobre" e a busca "epistemológica" igualmente sem esperanças por um modo de refutar o cético e subscrever nossa afirmação de estar falando sobre não-ficções. Nem uma nem a outra solicitação precisam ser satisfeitas para os propósitos de uma filosofia da linguagem davidsoniana "pura". A primeira solicitação é mais ou menos uma solicitação de um procedimento decisório para resolver casos difíceis em historiografia, descrição antropológica e semelhantes — casos em que nada servirá salvo o tato e a imaginação. A outra solicitação é a de alguma posição transcendental fora de nosso atual conjunto de representações, a partir da qual possamos inspecionar as relações entre aquelas representações e seu objeto. (Essa é a solicitação que Berkeley nos disse que não poderíamos preencher, que Kant preencheu apenas chamando o mundo de "aparência", e à qual a imagem do Espelho da Natureza nos faz pensar que devíamos ser capazes de preencher.) A pergunta "O que determina a referência?" é ambígua entre uma pergunta sobre o melhor procedimento para comparar grandes conjuntos coerentes de crenças falsas (outras épocas, culturas etc.) com os nossos e uma pergunta sobre como refutar o cético. Os debates sobre teorias de referência obtêm sua concretude de tentativas de responder a primeira parte da pergunta, e seu interesse filosófico de palpites de que poderiam de algum modo responder a segunda. Mas nada consegue refutar o cético — nada consegue fazer o que a epistemologia tinha esperanças de fazer. Pois só descobrimos como a linguagem funciona dentro da teoria

28 Desenvolvi mais amplamente essa visão sobre referência em "Realism and Reference", *The Monist* 59 (1976), pp. 321-340. Para uma crítica paralela a Putnam sobre esse tópico, ver Arthur Fine, "How to Compare Theories: Reference and Change", *Nous* 9 (1975), pp. 17-32.

presente do resto do mundo, e não se pode usar uma parte da teoria presente para subscrever o restante dela. A teoria da referência é tão infrutífera para esse propósito como uma "teoria da constituição transcendental do objeto".

Putnam (numa palestra proferida depois que o grosso deste capítulo estava escrito) renegou amplamente seu "realismo metafísico" — o projeto de explicar a referência bem-sucedida por algum meio que não pressuponha esse sucesso. Nessa exposição, ele registra o ponto que acabo de registrar sobre "teorias causais". Ele diz que o que o realista metafísico desejava, mas não podia ter, é uma visão de "verdade enquanto radicalmente não-epistêmica" — isto é, uma na qual "a teoria que é 'ideal' do ponto de vista da utilidade operacional, beleza e elegância internas, 'plausibilidade', simplicidade, 'conservantismo' etc., *poderia ser falsa*".[29] O realista metafísico *pensou* que precisava dizer isso porque parecia-lhe o único modo de separar claramente "verdadeiro" de "garantidamente afirmável". Mas, como diz Putnam, mesmo se alguém define "verdadeiro" *à la* Tarski em termos da relação de satisfação, devemos ser capazes de mapear *qualquer* conjunto de crenças no mundo em termos dessa relação. Além disso, haverá um bocado de modos *diferentes* pelos quais isso pode ser feito, e *não há restrições aos modos de fazê-lo além das restrições sobre as teorias em geral*. Nossa melhor teoria sobre aquilo a que estamos nos referindo é apenas precipitação não-controversa de nossa melhor teoria sobre as coisas em geral. Como diz Putnam: "... uma teoria da referência 'causal' não é (não seria) de qualquer ajuda aqui: pois como as 'causas' podem referir de modo único é tão enigmático quanto como 'gato' pode, pela imagem realista metafísica.[30] Similarmente, não importa que relação não-intencional seja substituída por "causa" em nosso relato de como as coisas no conteúdo alcançam e determinam a referência das representações que constituem o esquema, nossa teoria sobre de que é feito o mundo irá produzir, trivialmente, uma teoria autojustificativa sobre essa relação.

29 Putnam, "Realism and Reason", *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 50 (1977), p. 485. (Esse artigo foi agora reimpresso em *Meaning and the Moral Sciences*. Ali a passagem aparece à p. 125).

30 Putnam, "Realism and Reason", p. 486 (p. 126 em *Meaning and the Moral Sciences*).

5. *Verdade sem espelhos*

A renegação de Putnam resume-se a dizer que não há nenhum modo de fazer com que alguma disciplina empírica faça o que a filosofia transcendental não conseguiu fazer — isto é, dizer algo sobre o esquema de representações que estamos empregando que tornará clara sua ligação com o conteúdo que desejamos representar. Mas se não há esse modo, então podemos juntar-nos à afirmação de Davidson de que precisamos abandonar completamente a distinção esquema-conteúdo. Podemos admitir que não há modo de fazer com que a noção de "esquema" faça o que tradicionalmente os filósofos queriam fazer com ela — isto é, tornar claras certas restrições especiais que a "racionalidade" exerce e que explicam por que nossas teorias ideais devem "corresponder à realidade". Putnam agora concorda com Goodman e Wittgenstein: pensar na linguagem como uma imagem do mundo — um conjunto de representações que a filosofia necessita para exibir como colocadas em algum tipo de relação não-intencional ao que representam — *não* é útil para explicar como a linguagem é aprendida ou compreendida. Mas, ao menos em seus escritos anteriores à renegação, ele pensava que ainda pudéssemos fazer uso dessa imagem da linguagem para os propósitos de uma epistemologia naturalizada; a linguagem como imagem não foi uma imagem útil para compreender como se usa a linguagem, mas foi útil para explicar o sucesso da inquirição, exatamente como "um mapa tem sucesso se corresponde de um modo apropriado a uma porção particular da terra". Aqui Putnam está fazendo o mesmo movimento que o feito por Sellars e Rosenberg. Esses homens *identificam* "verdadeiro" a "garantidamente afirmável por nós" (permitindo desse modo a verdade sobre objetos não-existentes), mas então passam a descrever "retratar" como uma relação não-intencional que proporciona um ponto de referência arquimediano para o qual podemos dizer que nossa presente teoria do mundo, apesar de ser certamente *verdadeira*, pode não retratar o mundo tão adequadamente como alguma teoria sucessora. A diferença de terminologia é desimportante, uma vez que o que os três filósofos querem é apenas tornar possível responder à pergunta "O que garante que nossas cambiantes teorias do mundo estão ficando antes melhores que piores?" Todos os três querem uma teoria wittgensteinana de significa-

do-como-uso, para manejar o que chamei de problemas da filosofia da linguagem "pura", e uma relação de retratamento tractariana, para manejar os problemas epistemológicos.

A crítica de Putnam sobre suas próprias tentativas prévias de tirar sentido de uma garantia tão transcendental aplica-se igualmente a Sellars e Rosenberg. Ele diz:

> O realismo metafísico desmorona justamente no ponto em que afirma ser distinguível do realismo peirceano — isto é, a partir da afirmação de que há uma teoria ideal... Desde que o próprio Peirce (e os verificacionistas) sempre *disse[ram]* que o realismo metafísico desmorona para a incoerência *justamente* nesse ponto, e os realistas como eu pensavam que ele[s] estava[m] *errado[s]*, não há como evitar a desagradável admissão de que "eles estavam certos e nós estávamos errados" em ao menos um assunto de caráter substantivo.[31]

Comparemos essa passagem com a discussão de Peirce por Sellars:

> ... embora os conceitos de "verdade ideal" e de "o que realmente existe" estejam definidos em termos de uma estrutura conceitual peirceana, não requerem sequer que exista uma comunidade peirceana. O próprio Peirce caiu em dificuldade por que, ao não levar em conta a dimensão de "retratar", ele não tinha nenhum ponto arquimediano, fora da série de crenças efetivas e possíveis, em termos do qual definir o ideal ou o limite ao qual os membros dessa série poderiam se aproximar.[32]

O ponto de Sellars aqui é que a identificação, por Peirce, da "verdade" com "a opinião destinada a receber em última análise a concordância de todos" faz parecer que a própria existência da verdade e da realidade depende de assuntos tão incertos como a continuação da raça e das noções iluministas de inquirição racional. Assim, Sellars deseja substituir um modo de encarar a inquirição humana que a vê "destinada a receber a concordância" enquanto a descrição de um processo causal que leva à criação de auto-representações pelo universo. Dessa maneira encontramos Rosenberg fazendo eco à posterior metafísica idealista de Peirce do amor evolutivo:

31 Putnam, "Realism and Reason", p. 489 (p. 130 em *Meaning and the Moral Sciences*).
32 Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (Londres e Nova York, 1968). p. 142.

> Podemos compreender nossas atividades representacionais... apenas redescrevendo-as em termos dos conceitos de uma teoria total do universo como um sistema físico integrado que necessariamente "cultiva conhecedores" e que termina, por intermédio disso, por espelhar a si mesmo dentro de si mesmo.[33]

Tanto Sellars como Rosenberg encaram corretamente o vir-a-ser do Espelho da Natureza como tornado possível pela existência de mentes, mas eles insistem (como o faz Putnam) que a mentalidade e a intencionalidade são irrelevantes para compreender como o Espelho espelha. O tipo crucial de representação — aquele que nos ajuda a dizer como e por que somos superiores a nossos ancestrais — é aquele que não tem lugar nem relativamente a um esquema de convenções, nem relativamente a intenções: "Retratar é uma complexa relação fática e, como tal, pertence a um lugar completamente diferente que o dos conceitos de denotação e de verdade."[34]

Assim, se a renegação de Putnam está certa, leva diretamente ao ponto que Sellars e Rosenberg achavam crucial. Putnam está dizendo que a tentativa de obter um conjunto de relacionamentos não-intencionais (como aqueles oferecidos por uma teoria de referência causal ou por uma noção sellarsiana de "retratamento mais adequado") é sempre viciada, visto que esses relacionamentos são simplesmente partes adicionais da teoria do mundo dos dias atuais. Essa crítica a qualquer naturalização possível da epistemologia deixa-nos, pensa Putnam, com o que ele chama "realismo interno" — a visão de que podemos explicar o "fato mundano de que o uso da linguagem contribui para atingirmos nossos objetivos, alcançarmos a satisfação ou o que você tem" ao dizer "não que a linguagem espelha o mundo, mas que os *falantes* espelham o mundo — isto é, seu

33 Jay Rosenberg, *Linguistic Representation* (Dordrecht, 1974), p. 144.
34 Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 136.

ambiente —, no sentido de construir uma representação simbólica daquele ambiente".[35] O realismo interno, nesse sentido, é apenas a visão de que, de acordo com nossas próprias convenções representativas, estamos representando o universo melhor do que nunca. Mas isso, por sua vez, é apenas cumprimentar a nós mesmos por, digamos, ter inventado o termo *lítio* para representar o lítio, que não havia sido representado por todos esses anos. A diferença entre o realismo "metafísico" renegado e o incontroverso realismo interno é a diferença entre dizer que estamos representando com sucesso, de acordo com as próprias convenções de representação da natureza, e dizer que estamos representando com sucesso, de acordo com as nossas próprias. É a diferença entre, aproximadamente, a ciência como um Espelho da Natureza e como um conjunto de diagramas funcionais para lidar com a natureza. Dizer que estamos lidando por nossa iluminação, certamente é verdadeiro, mas trivial. Dizer que estamos espelhando corretamente é "apenas uma imagem", da qual, aliás, nunca conseguimos captar o sentido. A natureza pode, pelo que sabemos, cultivar necessariamente conhecedores que a representem, mas não sabemos o que significaria para a natureza sentir que nossas convenções de representações estão se tornando mais como as dela e, portanto, que ela está sendo atualmente mais adequadamente representada que no passado. Ou, melhor, podemos tirar sentido disso somente se acompanharmos completamente os Idealistas Absolutos e garantirmos que o realismo epistemológico precisa estar baseado em panteísmo personalista.

Estive tentando, nesta seção, apresentar o ponto simples mas devastador de Putnam, de que as relações não-intencionais são tão relativas à teoria quanto relações intencionais, como uma crítica geral da tentativa toda de naturalizar a epistemologia, transformando-a primeiramente em filosofia da linguagem e então obtendo um relato naturalista de significado e referência. O motivo comum de "Epistemology Naturalized", de Quine, os palpites de Daniel Dennett sobre uma "epistemologia evolutiva", a revivificação, por Kripke e Fisk, das noções aristotélicas de essência e necessidade natural, várias teorias causais de referência e teorias sellarsianas de retratamento

35 Putnam, "Realismo e Razão", p. 483 (p. 123 em *Meaning and the Moral Sciences*).

tem sido destranscendentalizar a epistemologia enquanto, não obstante, fazem-na realizar o que sempre esperamos que pudesse: dizer-nos por que nossos critérios de inquirição bem-sucedida não são apenas *nossos* critérios, mas também os critérios *certos*, os critérios da natureza, os critérios que nos levarão *à verdade*. Se finalmente esse motivo é abandonado, então a filosofia da linguagem é simplesmente semântica davidsoniana "pura", uma semântica que não depende de imagética especular, mas que, em lugar disso, trata de tornar tão difícil quanto possível colocar questões filosoficamente interessantes sobre significado e referência.

Permitam-me proceder, portanto, à descrição de como Davidson liga sua discussão da verdade com seu ataque à distinção "esquema-conteúdo" e à imagética especular em geral. Em primeiro lugar, ele quer dizer que a noção de as colocações serem verdadeiras porque elas correspondem à ("retratam", "representam adequadamente") realidade é simplesmente fantástica para todos os casos nos quais isso é filosoficamente incontroverso — casos como "A neve é branca". É ótima mesmo para tais casos como "A perseverança mantém a honra brilhante", "Nossa teoria do mundo corresponde à realidade física" e para "Nossa filosofia moral conforma-se à Idéia do Bem". Esses casos também são verdadeiros se e apenas se o mundo contém o tipo certo de coisas, e é disposto do modo como as colocações sugerem. Não há nenhuma ocasião, na visão de Davidson, para um "puritanismo filosófico" que despovoasse o mundo da honra, ou da realidade física, ou da Idéia do Bem. Se alguém deseja dizer que não existem tais coisas, pode dar uma teoria de mundo alternativa que não as contenha, mas esta não será uma teoria *semântica*. As discussões sobre o modo pelo qual a verdade é correspondência da realidade flutuam livres das discussões sobre o que há no céu e na terra. Nenhuma estrada leva do projeto de dar condições de verdade às sentenças do inglês (inglês como este é falado, contendo todos os tipos de teorias sobre todos os tipos de coisas) a critérios de escolha de teorias ou à construção de uma notação canônica que "delineia a estrutura verdadeira e última da realidade". A correspondência, para Davidson, é uma relação que não tem quaisquer preferências ontológicas — pode ligar qualquer tipo de palavra a qualquer tipo de coisa. Essa neutralidade é uma expressão do fato de que, numa visão davidsoniana, a natureza não tem modo preferido de ser repre-

sentada, e portanto nenhum interesse por uma notação canônica. Nem pode a natureza ser correspondida para melhor ou pior, salvo no sentido simples de que podemos ter mais ou menos crenças verdadeiras.[36]

36 Não estou certo de onde Davidson se posta sobre a questão da verdade sobre as ficções, e se ele concederia que uma relação de "satisfação" pode se manter entre "Sherlock Holmes" e Sherlock Holmes. Eu esperaria que sim, uma vez que isso sublinharia a separação entre a semântica tarskiana e a epistemologia "realista" que estou enfatizando. Na visão que estou colocando, "Sherlock Holmes compartilhou o quarto com Dr. Watson" é tão verdadeiro e tão pouco necessitado de "análise filosófica" quanto "A neve é branca". Isso significa que pode haver colocações verdadeiras que não contêm expressões referentes. Essa conseqüência não será perturbadora se lembrarmos a distinção entre "referir" e "falar sobre", e dessa forma a distinção entre "não referir" e "falar sobre nada". Mas não sinto clareza suficiente a respeito das questões que rodeiam a interpretação da noção de "satisfação" de Tarski para sentir-me confiante a respeito da relação entre essa noção e qualquer uma das outras duas. A linha geral que desejo tomar é a de que há colocações verdadeiras sobre ficções, valores e números, assim como sobre gatos no capacho, e que é sem sentido a tentativa de encontrar algo como "correspondência", em termos da qual "analisar" as verdades anteriores pelo modelo da última. Sellars coloca esse ponto dizendo que nem todas as colocações verdadeiras "retratam" o mundo — apenas as "empíricas básicas". Eu preferiria dizer que nenhuma colocação verdadeira retrata o mundo — que retratar é "apenas um retrato", um que serviu apenas para produzir uma *Sprachstreit* cada vez mais reconvoluta.

Sobre a interpretação de Tarski, ver a afirmação de Sellars de que "as colocações semânticas da variedade Tarski-Carnap não afirmam relações entre itens lingüísticos e extralingüísticos" (*Science and Metaphysics*, p. 82) e o contraste entre "o sentido 'pictural' de 'corresponder' e o sentido de Tarski-Carnap de 'corresponder'" (p. 143). A visão de Sellars é que todas as colocações semânticas são sobre intensões, e que "retratar" nada tem a ver com semântica. Para visões contrastantes, ver John Wallace, "On the Frame of Reference", em *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson e Harman, e Hartry Field, "Tarski's Theory of Truth", *Journal of Philosophy* 69 (1972).

Para uma tentativa de elaborar uma visão do "verdadeiro" que o distinga de "afirmável" *sem* tentar construí-la como "postada numa relação de correspondência ao extralingüístico", ver Robert Brandom, "Truth and Assertibility", *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 137-149. Brandom oferece um relato de por que precisamos de "verdadeiro" adicionalmente a "afirmável" para o propósito do que estou chamando de filosofia da linguagem "pura" — compreender como funciona a linguagem, enquanto oposto a como ela se engancha ao mundo. Desse modo ele diagnostica, acredito, a confusão fundamental entre a necessidade desse conceito em semântica e a necessidade dele em epistemologia, uma confusão que motiva a filosofia da linguagem "impura".

Em segundo lugar, Davidson pensa que a noção de "esquema representativo" ou "moldura conceitual", ou "correspondência intencional" tenta separar a noção de "verdade" daquela de "significado", e, por isso, deve falhar. Sua maneira mais efetiva de colocar isso vem em sua afirmação de que a noção de um "esquema conceitual alternativo" — por exemplo, um que não contivesse nenhuma das expressões referentes usadas no nosso esquema conceitual — é a noção de uma linguagem que é "verdadeira porém não-traduzível". Após uma crítica continuada a diversas variações sobre a imagética especular tradicional (esquemas conceituais "ajustando-se" melhor ou pior à realidade, ou "classificando" a realidade diferentemente um do outro), Davidson conclui:

> O problema é que a noção de ajustar-se à totalidade da experiência, como as noções de ajustar-se aos fatos, ou ser verdadeiro para com os fatos, nada acrescenta de inteligível ao conceito simples de ser verdadeiro. Falar antes de experiência sensorial que de evidência, ou apenas de fatos, exprime uma visão sobre a fonte ou a natureza da evidência, mas não acrescenta ao universo uma nova entidade pela qual testar os esquemas conceituais.

Assim, ele diz:

> Nossa tentativa de caracterizar linguagens ou esquemas conceituais em termos da noção de ajustar-se a alguma entidade reduziu-se, então, ao simples pensamento de que algo é um esquema ou teoria conceitual aceitável se é verdadeiro. Talvez fosse melhor dizer *amplamente* verdadeiro, de modo a permitir aos que compartilham do esquema diferir sobre detalhes. E agora o critério de um esquema conceitual diferente de nosso próprio se torna: amplamente verdadeiro porém não-traduzível. A questão de se esse é um critério útil é apenas a questão de quão bem compreendemos a noção de verdade, enquanto aplicada à linguagem,

independentemente da noção de tradução. A resposta é, penso, que não a compreendemos independentemente de modo algum.[37]

A razão de Davidson para dizer que não compreendemos isso deriva do que ele chama uma "certa visão holística da significação":

> Se as sentenças dependem de sua estrutura para seu significado, e compreendemos o significado de cada item da estrutura apenas como uma abstração da totalidade de sentenças em que ele figura, então podemos dar o significado de qualquer sentença (ou palavra) apenas dando o significado de cada sentença (e palavra) na linguagem.[38]

Essa visão holística da significação importa na visão de que uma teoria do significado para uma linguagem *não* deve *mais do que* "dar um relato de como os significados das sentenças dependem dos significados das palavras" (p. 304). O movimento crucial é dizer que não precisamos pensar que "palavras individuais devam ter qualquer significado, em qualquer sentido que transcenda o fato de que têm um efeito sistemático sobre os significados das sentenças em que ocorrem" (p. 305). A visão tradicional é que ancoramos a linguagem ao mundo dando significado por ostensão (ou algum outro mecanismo não-intencional — um mecanismo que não pressuponha nenhuma "preparação de cena na linguagem") a certas palavras individuais e, então, continuando holisticamente a partir daí. O ponto neowittgensteiniano de Davidson é que mesmo "vermelho" e "mamãe" só têm usos — podem ajudar a tornar possível a colocação de verdades — no contexto de sentenças e assim de uma linguagem inteira (cf. p. 308). Seja qual for o papel que a ostensão (ou caminhos neurais, ou qualquer outra organização não-intencional) desempenha no aprendizado de uma linguagem, não é preciso conhecer coisa alguma sobre esses mecanismos para conhecer a linguagem, nem saber como traduzir essa linguagem. O mesmo vale, aponta Davidson, para as condições de verdade tarskianas para as sentenças em inglês, e é por isso que resulta que "uma teoria do significado para uma linguagem L mostra 'como os significados das sentenças dependem dos significados das palavras' se ela contém (como recurso) uma definição de verdade-em-L"; pois

> o que exigimos para uma teoria do significado para uma linguagem L é que, sem apelo a quaisquer noções semânticas (adicionais), ela coloque restrições suficientes ao predicado 'é T' [no esquema: *s* é T se e apenas se p], para vincular todas as sentenças obtidas do esquema T quando 's' é substituído por uma descrição estrutural de uma sentença de L, e 'p', por essa sentença,... [e assim] a condição que colocamos a teorias do significado satisfatórias é em essência a Convenção T de Tarski. (p. 309)

Assim, Davidson convida-nos a concluir:

> Uma vez que a Convenção T incorpora nossa melhor intuição sobre como o conceito de verdade é usado, não parece haver muita esperança para um teste de que um esquema conceitual é radicalmente diferente do nosso, se esse teste depende da suposição de que podemos divorciar a noção de verdade daquela de tradução.[39]

Permitam-me tentar recolocar a essência desse argumento apontando a conexão entre o holismo de Davidson sobre o significado e seu desdém pela noção de "esquema". Alguém que não seja holista nesse sentido irá pensar que compreender uma linguagem é uma questão de dois processos distintos — amarrar algumas palavras individuais ao mundo via ostensão, e então deixar que outras palavras construam significados ao redor desse núcleo central no curso de serem usadas. Irá pensar também que compreender o que significa "verdade" envolve "analisar" cada sentença verdadeira até que as ostensões que a tornariam verdadeira se tornem aparentes. Esse retrato do holismo deixando de aplicar-se no ponto em que a referência é menos problemática — na interface entre a linguagem e o

37 Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 16. Infelizmente Davidson, nesse artigo, interpreta erradamente Kuhn como tomando "intraduzível" com o significado de "incomensurável" (p. 12). É importante para meu argumento neste livro separar distintamente essas duas noções. Ver capítulo VII, seção 1.

38 Davidson, "Truth and Meaning", p. 308.

39 Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 17.

mundo em que os demonstrativos fazem seu trabalho — é um modo de fazer valer a distinção esquema-conteúdo. Se pensamos na linguagem desse modo, seremos atingidos pelo pensamento de que alguém mais (digamos, os galácticos) terá "talhado" o mundo diferentemente em seus atos de ostensão originais, e assim dado significados diferentes às palavras individuais no "núcleo" de sua linguagem. O resto de sua linguagem será assim infectado por essa divergência de nosso modo de atribuir sentido ao "núcleo" do inglês, e assim não haverá modo de nos comunicarmos — nenhum ponto de referência comum, nenhuma possibilidade de tradução. O ataque de Davidson a essas metáforas compara-se à crítica wittgensteiniana de Max Black do assim chamado problema do espectro invertido — a possibilidade de que algumas pessoas (para cores e presumivelmente todos os outros "espaços de qualidade" perceptiva) comecem com o pé errado. Black faz notar que podemos "dividir através" pela diferença de todos os propósitos de comunicação — a linguagem irá, naturalmente, atravessar igualmente bem não importa o que estivermos ostendendo.[40] Similarmente, Davidson pode dizer que se uma diferença na ostensão original não aparece no nível holístico — no uso das sentenças que contêm a palavra —, então a teoria do significado para a linguagem pode dividir-se através dessa diferença.

No entanto, poderíamos querer insistir em que o argumento de Davidson concerne apenas o que é oferecer uma *teoria do* significado e uma *teoria da* verdade. Poderíamos afirmar que tudo o que ele possivelmente pôde fazer foi mostrar que não podemos *verificar* a existência de uma linguagem que dá uma descrição verdadeira do mundo, a não ser que seja traduzível para a nossa, e que isso não mostraria que não pode *haver* uma. Essa linha de argumentação seria análoga à critica ao modo de Black lidar com o problema do "espectro invertido", e estratégias anticéticas wittgensteinianas similares, como "verificacionistas".[41] Fecharei este capítulo replicando a essa objeção.

40 Ver Max Black, "Linguistic Method in Philosophy", em *Language and Philosophy* (Ithaca, 1949), esp. pp. 3-8. Black trata o "espectro invertido" como um paradigma do tipo de argumento cético que a abordagem à linguagem que está recomendando ajuda a desmascarar. Penso que ele está certo nisso. Com efeito, há uma perspectiva pela qual tudo do que chamei "behaviorismo epistemológico" no capítulo IV pode ser derivado do tipo de argumento que Black oferece aqui.

6. *Verdade, bondade e relativismo*

Para obter uma visão algo mais ampla do assunto do verificacionismo, consideremos as seguintes sugestões:

Nenhum de nossos termos refere

Nenhuma de nossas crenças é verdadeira

Nenhuma tradução é possível entre o inglês e a linguagem que representa o modo como é o mundo

Nenhuma de nossas intuições morais está certa (participa da Idéia do Bem, reflete a Lei Moral, ou o que seja)

Tomo a menos plausível destas para ser a última. A razão é que o que tomamos para ser moral — para ser até mesmo um *candidato* à participação na Idéia do Bem — é algo que satisfaz grosseiramente, ou ao menos não é repugnante demais às nossas intuições morais presentes. Estaremos sendo precipitados em pensar em "moralmente correto" como significando "bem semelhante a nosso próprio ideal de comportamento, porém mais"? Será isso negligenciar uma possibilidade real simplesmente por causa da intuição verificacionista de que não podemos reconhecer ninguém que *não* apele às nossas intuições como tendo qualquer coisa a dizer sobre a moralidade?

Penso que podemos responder melhor a essas perguntas distinguindo entre um sentido filosófico de "bem" em relação ao qual

41 Para esse tipo de objeção, ver Barry Stroud, "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 241-256. Tentei lidar com essa objeção em "Verificationism and Transcendental Arguments" *Nous* 5 (1971), pp. 3-14, e com algumas objeções relacionadas em "Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism" em *Transcendental Arguments and Science*, ed. Peter Bieri, Rolf Horstmann e Lorenz Krüger (Dordrecht, 1979), pp. 77-103.

surge a "falácia naturalista" e um sentido ordinário em relação ao qual isso não ocorre. Se perguntamos, "Quais são as condições necessárias e suficientes para que algo seja bom?", podemos dizer, com G. E. Moore, que é sempre uma questão aberta a de se o bem tem algo a ver com quaisquer condições que poderiam ser mencionadas. Palavras como "bem", *uma vez que foram manejadas do modo como a tradição filosófica as tem manejado*, adquirem um sentido a respeito do qual isso é assim. Tornam-se o nome de um *focus imaginarius*, uma Idéia da Razão Pura cujo ponto todo não pode ser identificável com o preenchimento de qualquer conjunto de condições. Isso não é dizer que αγαθος serviu aos gregos pré-platônicos como o nome de tal incondicionado, nem que *qualquer* palavra servisse para esse propósito antes que os pitagóricos, os órficos e Platão tivessem inventado o idealismo (em seus ambos sentidos). Mas agora há um uso especificamente filosófico de "bem", um uso que não seria o que é a não ser que Platão, Plotino, Agostinho e outros tivessem ajudado a construir uma teoria especificamente platônica da diferença absoluta entre o eterno e o espácio-temporal. Quando Moore apelou ao nosso sentido para o significado de "bem", ele estava apelando para nada menos do que este sentido, um sentido que é bastante difícil de captar sem o conhecimento da história do pensamento ocidental mais comum em Bloomsbury que em Birmingham. Os *Principia Ethica*, como também o *Eutífron*, deveriam ser lidos antes como um trabalho de pedagogia edificativa e pacífica revolução moral que como um esforço de descrever a prática lingüística ou intelectual corrente.

Há também, entretanto, um sentido ordinário de "bem", o sentido que a palavra tem quando usada para recomendar — comentar que algo responde a algum interesse. Nesse sentido, também, não se irá encontrar um conjunto de condições necessárias e suficientes para a bondade que capacite a encontrar a Boa Vida, resolver dilemas morais, classificar maçãs ou seja o que for. Há tipos demais de interesses aos quais responder, tipos demais de coisas a recomendar e razões demais para recomendá-las, para que tal conjunto de condições necessárias e suficientes seja encontrado. Mas isso é uma razão bem diferente para a indefinibilidade de "bem" do que aquela que acabo de dar para a indefinibilidade do sentido filosófico de "bem". Em seu sentido de uso doméstico e gasto, a razão por que "bem" é indefinível não é que poderíamos estar completamente errados sobre o que são bons homens ou boas maçãs, mas simplesmente que nenhum termo descritivo interessante tem quaisquer condições interessantes necessárias e suficientes. No primeiro e filosófico sentido de "bem", o termo é indefinível porque qualquer coisa que digamos a respeito do que é bom pode "logicamente" ser bem irrelevante para o que é bondade. O único modo de fazer com que uma mente doméstica e gasta apreenda esse primeiro sentido é começar com Platão ou Moore e esperar que ela capte a Idéia.

Meu ponto ao sugerir que há dois sentidos de "bem" é, naturalmente, tornar plausível a sugestão de que há também dois sentidos para "verdadeiro", "real" e "representação correta da realidade", e que a maioria das perplexidades da epistemologia vem da vacilação entre eles (exatamente como a maioria das perplexidades da metaética vem da vacilação entre sentidos de "bem"). Para começar com a perseguição à analogia entre bondade e verdade, consideremos o uso doméstico de "verdadeiro" como significando mais ou menos "o que você pode defender contra todos os que chegam". Aqui a linha entre uma crença ser justificada e ser verdadeira é muito fina. É por isso que Sócrates teve problemas para explicar a diferença entre essas duas noções para seus interlocutores, o mesmo problema que nós, professores de filosofia, temos para explicá-lo a nossos calouros. Quando os pragmáticos identificaram a verdade com "no que iremos acreditar se continuarmos inquirindo conforme nosso entendimento presente", ou com "o que é melhor para que acreditemos", ou com "afirmabilidade garantida", eles pensaram em si mesmos como seguindo as pegadas de Mill, e fazendo pela ciência o que os utilitaristas haviam feito pela moralidade — tornando-a algo que você poderia usar em lugar de algo que você poderia meramente respeitar, algo contínuo com o senso comum ao invés de algo que poderia estar tão afastado do senso comum como a Mente de Deus.

É o sentido doméstico e gasto de "verdadeiro" a que Tarski e Davidson estão se dedicando, e o sentido filosófico especial a que Putnam aplica seu argumento da "falácia naturalista".[42] As duas preo-

42 Ver "Reference and Understanding" (*Meaning and the Moral Sciences*, p. 108), onde Putnam torna explícita a analogia entre sua estratégia com o "verdadeiro" e a de Moore com o "bem".

cupações ultrapassam uma à outra. A de Davidson é o projeto "puro" de encontrar um modo de diagramar as relações entre as sentenças em inglês, de modo a tornar perspícuo por que as pessoas chamam algumas sentenças mais longas de "verdadeiras", a partir da visualização disso como uma função do fato de chamarem sentenças mais curtas de "verdadeiras". A de Putnam é o projeto "impuro" de mostrar a você que a compreensão mais completa possível desse assunto o deixará mais aberto que nunca à possibilidade de que você não tenha quaisquer crenças verdadeiras. Assim será, porém mais uma vez existe à mão uma ambigüidade que faz com que a irrelevância pareça uma oposição. Davidson pode dizer, sem qualquer tentativa de antecipar o fim da inquirição e bloquear a cética "metaindução" de Putnam, que a maioria de nossas crenças é verdadeira. Essa afirmação segue-se de sua afirmação de que não podemos compreender a sugestão de que a maioria delas é falsa — uma sugestão que somente tem sentido quando amparada pela falsa noção de um "esquema conceitual alternativo, intraduzível". Mas não tem força contra o cético exceto enquanto o desafia a tornar concreta sua sugestão de que fizemos tudo errado — um projeto tão difícil como o seria tornar concreta a afirmação mais limitada de que todas as nossas sentenças que terminam com "... é moralmente certo" são falsas. Davidson, como Kant, está dizendo que não podemos projetar a partir do fato de que esta ou aquela crença central resulta ser falsa, ou de que esta ou aquela intuição moral é perversa ou preconceituosa, a possibilidade de que *todas* resultem assim. Apenas no contexto de concordância geral a dúvida sobre verdade ou bondade tem sentido. O cético e Putnam evitam esse ponto mudando para o sentido especificamente filosófico de "bem" e "verdadeiro" que, como as Idéias da Razão Pura, são designados precisamente para representar o Incondicionado — aquilo que escapa ao contexto em que o discurso é conduzido e a inquirição prosseguida, e se propõe a estabelecer um novo contexto.

Davidson parece verificacionista, convencionalista e relativista quando se interpreta sua afirmação de que "a maioria das crenças é verdadeira" como a afirmação de que estamos chegando perto do fim da inquirição, de uma apreensão de como é o mundo, de um Espelho da Natureza totalmente desanuviado. Mas isso é como interpretá-lo enquanto afirmando que estamos próximos do topo da linha

dividida de Platão, de uma visão clara da Idéia do Bem. Tal interpretação toma tanto "verdadeiro" quanto "bem" como nomes para a conformação precisa de um esquema de representações a algo que proporciona um conteúdo para esse esquema. Entretanto, como diz Davidson:

> Eu estaria errado se resumisse dizendo que mostramos como a comunicação é possível entre pessoas que têm esquemas diferentes, um modo que funciona sem necessidade do que não pode ser, ou seja, um terreno neutro, ou um sistema coordenado comum. Pois não encontramos qualquer base inteligível a partir da qual se possa dizer que os esquemas são diferentes. Seria igualmente errado anunciar a gloriosa notícia de que toda a humanidade — todos os que falam uma linguagem, pelo menos — partilha de um esquema e de uma ontologia comuns. Pois se não podemos dizer inteligivelmente que esquemas são diferentes, também não podemos dizer que eles sejam um.
>
> Ao renunciarmos à dependência do conceito de uma realidade não-interpretada, algo fora de todos os esquemas e da ciência, não desistimos da noção de verdade objetiva — muito pelo contrário. Dado o dogma de um dualismo de esquema e realidade, podemos obter a relatividade conceitual e a verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, esse tipo de relatividade fica arruinado. Naturalmente, a verdade das sentenças permanece relativa à linguagem, mas isso é o máximo possível de objetividade. Ao renunciar ao dualismo de esquema e mundo, não estamos renunciando ao mundo, mas restabelecendo um toque sem mediação com os objetos familiares cujas extravagâncias tornam nossas sentenças e opiniões verdadeiras ou falsas.[43]

Sugerir que Davidson é verificacionista e relativista dizendo que a maioria de nossas crenças é verdadeira, ou que qualquer linguagem pode ser traduzida para o inglês, é simplesmente dizer que ele

43 Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", p. 20. Tentei desenvolver o contraste entre renunciar ao mundo (como este é considerado pelo senso comum) e renunciar ao Mundo (como a Coisa-em-Si, o Mundo que poderíamos nunca captar corretamente) em "The World Well Lost", *Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 649-666, esp. 662-663.

não está usando as noções "platônicas" de Verdade, Bondade e Realidade de que os "realistas" necessitam para tornar seu realismo dramático e controverso (antes "metafísico" que "interno", no sentido de Putnam). Porém Davidson também não está "refutando" essas noções platônicas exibindo sua "inconsistência". Tudo o que pode fazer com elas é fazer o que Kant fez com as Idéias da Razão Pura — mostrar como elas funcionam, o que elas podem e não podem fazer. O problema com as noções platônicas não é que elas estejam "erradas" mas que não há muito a se dizer sobre elas — especificamente, não há modo de "naturalizá-las" ou conectá-las de algum outro modo ao restante da inquirição, ou da cultura, ou da vida. Se você perguntar a Dewey por que ele pensa que a cultura ocidental tem a noção mais diminuta acerca do que seja a bondade, ou a Davidson por que ele pensa que sempre falamos sobre o que realmente existe ou dizemos algo verdadeiro a respeito, eles provavelmente lhe perguntarão o que faz com que você tenha dúvidas sobre o assunto. Se você replicar que a carga está sobre eles, e que estão proibidos de argumentar pelo fato de que nunca iríamos saber se o cético está certo quanto à sua impossibilidade de estar certo, Dewey e Davidson poderiam ambos replicar que eles *não* irão argumentar desse modo. Eles não precisam invocar argumentos verificacionistas; eles precisam simplesmente perguntar por que deveriam preocupar-se sobre a alternativa cética até que lhes seja dado algum terreno concreto para dúvida. Considerar "verificacionismo" essa tentativa de transferir a carga de volta ao cético, ou uma confusão da ordem do conhecimento com a ordem do ser, é como chamar "verificacionista" o homem que diz que não vai se preocupar se as coisas que ele chamou de "vermelhas" são realmente vermelhas até que uma alternativa concreta seja proporcionada. A decisão sobre ter padrões mais altos que os usuais para a aplicação de palavras como "verdadeiro", "bem" ou "vermelho" é, até onde posso ver, um tema não passível de debate. Mas suspeito que seja a única questão remanescente entre realistas e pragmáticos, e estou bastante seguro de que a filosofia da linguagem não nos proporcionou quaisquer novos pontos interessantes para debate.

PARTE TRÊS

Filosofia

CAPÍTULO VII

Da epistemologia à hermenêutica

1. *Comensuração e conversação*

Argumentei (no capítulo III) que o desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo de restrição — um desejo de encontrar "fundamentos" aos quais poder-se-ia aderir, estruturas para além das quais não se deve aventurar, objetos que se impõem a si mesmos, representações que não podem ser contestadas. Quando descrevi a recente reação contra a busca de fundamentos como "behaviorismo epistemológico" (no capítulo IV), não estava sugerindo que Quine e Sellars nos capacitam a ter um tipo novo, melhor, "behaviorístico" de epistemologia. Pelo contrário, eles nos mostram como as coisas se parecem quando renunciamos ao desejo de confrontação e restrição. Sente-se com freqüência, entretanto, que a extinção da epistemologia fundamental deixou um vácuo que deve ser preenchido. Nos capítulos V e VI critiquei várias tentativas de preenchê-lo. Neste capítulo falarei sobre hermenêutica, de modo que quero deixar claro desde o início que *não* estou colocando a hermenêutica como um "objeto sucessor" da epistemologia, como uma atividade que preenche a vaga cultural outrora preenchida pela filosofia epistemologicamente centrada. Na interpretação que estarei oferecendo, "hermenêutica" não é o nome de uma disciplina, nem de um método para alcançar o tipo de resultados que a epistemologia não conseguiu alcançar, nem de um programa de pesquisa. Pelo contrário, hermenêutica é uma expressão de esperança em que o espaço cultural dei-

xado pela extinção da epistemologia não seja preenchido — de que a nossa cultura se tornasse tal que a exigência de restrição e confrontação não mais seja sentida. A noção de que há um quadro neutro permanente cuja "estrutura" a filosofia pode exibir é a noção de que os objetos a serem confrontados pela mente, ou as regras que restringem a inquirição são comuns a todo discurso, ou ao menos a todo discurso sobre um tópico dado. Nesse sentido, a epistemologia prossegue na suposição de que todas as contribuições a um dado discurso são comensuráveis. A hermenêutica é em grande parte uma luta contra essa suposição.

Com "comensurável" quero dizer capaz de ser colocado sob um conjunto de regras que nos diga como pode ser alcançada uma concordância racional, a partir da qual se decidiria a questão sobre todo ponto em que as colocações parecem conflitar.[1] Essas regras nos revelam como construir uma situação ideal, na qual todas as discordâncias residuais serão vistas como "não-cognitivas" ou meramente verbais, ou ainda pura e simplesmente temporárias — capazes de serem resolvidas fazendo-se mais alguma coisa. O que importa é que deveria haver concordância sobre o que deveria ser feito se uma resolução *tivesse* que ser alcançada. Nesse ínterim, os interlocutores podem concordar em diferir — contentando-se com a racionalidade um do outro enquanto isso. A noção dominante da epistemologia é que para sermos racionais, para sermos plenamente humanos, para fazer o que deveríamos, precisamos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos. Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros. A suposição de que uma epistemologia pode ser construída é a suposição de que tal terreno comum existe. Às vezes esse terreno comum tem sido imaginado como encontrando-se fora de nós — por exemplo, no domínio do Ser enquanto oposto ao do Devir, nas Formas que tanto orientam a inquirição como são a sua meta. Às vezes tem sido imaginado como encontrando-se dentro de nós, como na noção do século XVII de que compreendendo nossas próprias mentes deveríamos estar aptos a compreender o método certo para encontrar a verdade. No seio da filosofia analítica, com freqüência tem sido imaginado encontrar isso na linguagem, que se supunha proporcionar o esquema universal para todo conteúdo possível. Sugerir que *não há* tal terreno comum parece colocar em perigo a racionalidade. Questionar a necessidade de comensuração parece o primeiro passo em direção ao retorno a uma guerra de todos contra todos. Assim, por exemplo, uma reação comum a Kuhn ou Feyerabend é que eles estão advogando o uso antes da força que da persuasão.

1 Notar que este sentido de "comensurável" não é o mesmo que "atribuir o mesmo significado a termos". Esse sentido — que é o que freqüentemente se usa ao se discutir Kuhn — não me parece um sentido útil, dada a fragilidade da noção "igualdade de significado". Dizer que as partes de uma controvérsia "usam os termos de modos diferentes" parece-me um modo não esclarecedor de descrever o fato de que eles não conseguem encontrar um modo de concordar naquilo que decidiria a questão. Ver o capítulo VI, seção 3, sobre esse ponto.

Os tratamentos holístico, antifundacionista e pragmático do conhecimento e do significado que encontramos em Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson são quase igualmente ofensivos a muitos filósofos, precisamente porque abandonam a busca de comensuração e, portanto, são "relativistas". Se negamos que há fundamentos que sirvam de terreno comum para o julgamento de afirmações de conhecimento, a noção do filósofo como guardião da racionalidade parece ficar em perigo. Mais genericamente, se dizemos que não há coisa tal como a epistemologia e que nenhum substituto pode ser encontrado para ela na psicologia empírica ou na filosofia da linguagem, por exemplo, podemos ser vistos como dizendo que não há coisas como concordância e discordância racionais. As teorias holísticas parecem dar licença a todos para construírem seu próprio pequeno todo — seu próprio pequeno paradigma, sua própria pequena prática, seu próprio pequeno jogo de linguagem — e depois se arrastarem para dentro do mesmo.

Penso que a visão de que a epistemologia, ou alguma disciplina sucessora adequada é necessária à cultura confunde os dois papéis que o filósofo poderia desempenhar. O primeiro é o do diletante informado, o intermediário polipragmático, socrático entre vários discursos. Em seu salão, por assim dizer, os pensadores herméticos são desencantados de suas práticas fechadas em si mesmas. As discordâncias entre disciplinas e discursos são comprometidas ou transcendidas no curso da conversação. O segundo papel é o do supervisor cultural que conhece o terreno comum de todos — o rei-filósofo platônico que sabe o que todos os outros estão fazendo, saibam *eles*

ou não, porque ele conhece a respeito do contexto último (as Formas, a Mente, Linguagem) dentro do qual o estão fazendo. O primeiro papel é apropriado à hermenêutica, o segundo à epistemologia. A hermenêutica encara as relações entre discursos variados como as relações entre partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dure a conversação. Essa esperança não é a esperança da descoberta de terreno comum anteriormente existente, mas *simplesmente* a esperança de concordância, ou, ao menos, discordância interessante e frutífera.

A epistemologia vê a esperança de concordância como um sinal da existência de um terreno comum que, talvez desconhecido para os interlocutores, os une numa racionalidade comum. Para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a abster-se da epistemologia — de pensar que há um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à conversação deveriam ser colocadas — e estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor que traduzi-lo para o seu próprio. Para a epistemologia, ser racional é encontrar o conjunto apropriado de termos para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas, se for necessário que a concordância se torne possível. Para a epistemologia, a conversação é inquirição implícita. Para a hermenêutica, a inquirição é conversação rotineira. A epistemologia encara os participantes como unidos no que Oakeshott chama uma *universitas* — um grupo unido por interesses mútuos para alcançar um fim comum. A hermenêutica os encara como unidos no que ele chama *societas* — pessoas cujos caminhos através da vida se reuniram, unidas antes pela civilidade que por uma meta comum, e muito menos por um terreno comum.[2]

Meu uso dos termos *epistemologia* e *hermenêutica* para representar esses opostos ideais pode parecer forçado. Tentarei justificá-lo notando algumas das conexões entre o holismo e o "círculo hermenêutico". A noção de conhecimento como representação precisa empresta-se naturalmente à noção de que certos tipos de representações, certas expressões, certos processos são "básicos", "privilegiados" e "fundamentais". As críticas a essa noção, que investiguei em capítulos anteriores, são apoiadas por argumentos holísticos da forma: Não seremos capazes de isolar elementos básicos exceto na base de um conhecimento prévio da tessitura completa em que esses elementos ocorrem. Assim, não seremos capazes de substituir a noção de "representação precisa" (elemento-por-elemento) por aquela de realização bem-sucedida de uma prática. Nossa escolha de elementos será ditada antes por nossa compreensão da prática que por ser a prática "legitimada" por uma "reconstrução racional" a partir dos elementos.

2 Cf. "On the Character of a Modern European State", de Michael Oakeshott, em *On Human Conduct* (Oxford, 1975).

Essa linha holista de argumentação diz que nunca estaremos aptos a evitar o "círculo hermenêutico" — o fato de que não conseguimos compreender as partes de uma cultura, prática, teoria, linguagem, ou seja o que for, estranhos, a não ser que saibamos algo sobre como a coisa inteira funciona, enquanto não conseguimos uma apreensão de sobre como o inteiro funciona até que tenhamos alguma compreensão de suas partes. Essa noção de interpretação sugere que vir a compreender é mais como familiarizar-se com uma pessoa do que acompanhar uma demonstração. Em ambos os casos ficamos oscilando entre suposições sobre como caracterizar colocações particulares ou outros eventos, e suposições sobre o sentido da situação toda, até que gradualmente nos sentimos à vontade com o que até ali era estranho. A noção de cultura antes como uma conversação que como uma estrutura erigida sobre fundamentos encaixa-se bem a essa noção hermenêutica de conhecimento, uma vez que entabular uma conversação com estranhos é, como adquirir uma nova virtude ou habilidade ao imitar modelos, antes uma questão de φρονησις que de επιστημη.

O modo usual de tratar a relação entre hermenêutica e epistemologia é sugerir que elas deveriam dividir a cultura entre elas — com a epistemologia tomando conta da parte séria e "cognitiva" (a parte na qual cumprimos nossas obrigações para com a racionalidade) e a hermenêutica encarregada de tudo o mais. A idéia por trás de tal divisão é que o conhecimento no sentido estrito — επιστημη — deve ter um λογος, e que um λογος apenas pode ser dado pela descoberta de um método de comensuração. A idéia de comensurabilidade é embutida na noção de "cognição genuína", de modo que o que é "apenas uma questão de gosto" ou "de opinião" não precisa cair sob

os cuidados da epistemologia e, inversamente, o que a epistemologia não consegue tornar comensurável é estigmatizado como meramente "subjetivo".

A abordagem pragmática ao conhecimento, sugerida pelo behaviorismo epistemológico, irá construir a linha entre os discursos que podem ser tornados comensuráveis e aqueles que não podem, como simplesmente aquela entre o discurso "normal" e o "anormal" — uma distinção que generaliza a distinção de Kuhn entre ciência "normal" e "revolucionária". A ciência normal é a prática de resolver problemas em contrapartida ao fundo de um consenso sobre o que conta como uma boa explicação dos fenômenos e sobre o que seria necessário para que um problema fosse resolvido. A ciência "revolucionária" é a introdução de um novo "paradigma" de explicação e, portanto, de um novo conjunto de problemas. A ciência normal está tão próxima quanto a vida real quando se trata da noção do epistemólogo do que é ser racional. Todos concordam sobre como avaliar tudo o que todos os demais dizem. Mais geralmente, o discurso normal é aquele que é conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções sobre o que conta como uma contribuição relevante, o que conta como responder a uma pergunta, o que conta como ter um bom argumento para aquela resposta ou uma boa crítica da mesma. O discurso anormal é o que acontece quando se junta ao discurso alguém que seja ignorante a respeito dessas convenções ou as coloque de lado.

Επιστημη é o produto do discurso normal — o tipo de colocação sobre o qual se pode concordar que é verdadeiro para todos os participantes a quem os outros participantes consideram como "racionais". O produto do discurso anormal pode ser qualquer coisa desde uma bobagem até uma revolução intelectual, e não há nenhuma disciplina que o descreva, assim como não há uma disciplina dedicada ao estudo do impredizível, ou da "criatividade". Mas a hermenêutica é o estudo de um discurso anormal desde o ponto de vista de algum discurso normal — a tentativa de tirar algum sentido do que está ocorrendo num estágio em que ainda estamos por demais inseguros a respeito para descrevê-lo, e assim começar um relato epistemológico sobre o mesmo. O fato de que a hermenêutica inevitavelmente assume como garantida alguma norma torna-a, daí por diante, "*whiggish*". Porém, enquanto avança não-redutivamente e na esperança de captar um novo ângulo a respeito das coisas, pode transcender sua própria *whiggishness*.

A partir desse ponto de vista, então, a linha entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não é uma questão de diferença entre as "ciências da natureza" e as "ciências do homem", nem entre fato e valor, o teórico e o prático, nem entre "conhecimento objetivo" e algo mais escorregadio e mais dúbio. A diferença é puramente de familiaridade. Seremos epistemológicos onde compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalecê-lo, ou ensiná-lo, ou "embasá-lo". Precisamos ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admiti-lo em vez de sermos *ruidosamente* "*whiggish*" a respeito. Isso significa que apenas podemos conseguir a comensuração epistemológica onde já tivermos práticas acordadas de inquirição (ou, mais geralmente, de discurso) — tão facilmente na arte "acadêmica", na filosofia "escolástica", na política "parlamentar" como na ciência "normal". Podemos consegui-la não porque tenhamos descoberto algo sobre "a natureza do conhecimento humano", mas simplesmente porque quando uma prática perdurou por tempo suficiente, as convenções que a tornam possível — e que permitem um consenso sobre como dividi-la em partes — são relativamente fáceis de isolar.

Nelson Goodman disse da inferência indutiva e dedutiva que descobrimos suas regras descobrindo que inferências aceitamos habitualmente;[3] assim se passa geralmente com a epistemologia. Não há dificuldade em obter comensuração em teologia, ou moral, ou crítica literária quando essas áreas da cultura são "normais". Em certos períodos foi tão fácil determinar quais críticos têm uma "justa percepção" do valor de um poema quanto determinar que experimentadores são capazes de fazer observações corretas e mensurações pre-

3 A atitude pragmática de Nelson Goodman em relação à lógica é belamente resumida numa passagem que, mais uma vez, traz o "círculo hermenêutico" à mente: "Isso parece flagrantemente circular... Mas esse círculo é virtuoso... *Uma regra é emendada se produz uma inferência que não estejamos dispostos a aceitar; uma inferência é rejeitada se viola uma regra que não estamos dispostos a emendar.*" (*Fact, Fiction and Forecast* [Cambridge, Mass., 1955], p. 67.)

cisas. Em outros períodos — por exemplo, as transições entre os "estratos arqueológicos" que Foucault discerne na recente história intelectual da Europa — pode ser tão difícil saber quais cientistas estão de fato oferecendo explicações razoáveis quanto saber quais pintores estão destinados à imortalidade.

2. *Kuhn e a incomensurabilidade*

Em anos recentes, os debates sobre a possibilidade da epistemologia enquanto oposta à hermenêutica ganharam uma nova concretude como resultado do trabalho de T. S Kuhn. Seu *Structure of Scientific Revolutions* deveu algo às criticas de Wittgenstein à epistemologia padrão, mas levou essas críticas a se apoiarem na opinião recebida de uma maneira nova. Desde o Iluminismo, e em particular desde Kant, as ciências físicas vinham sendo vistas como um paradigma do conhecimento, ao qual o resto da cultura devia equipararse. As lições da história da ciência de Kuhn sugeriram que a controvérsia dentro das ciências físicas era mais como a conversação ordinária (sobre a censurabilidade de uma ação, as qualificações de um candidato a cargo público, o valor de um poema, a desejabilidade da legislação) do que o Iluminismo havia sugerido. Kuhn questionou particularmente se a filosofia da ciência podia construir um algoritmo para a escolha entre teorias científicas. A dúvida sobre esse ponto deixou seus leitores duplamente duvidosos sobre a questão de se a epistemologia podia, partindo da ciência, abrir seu caminho para fora, na direção do resto da cultura, descobrindo o terreno comum de tanto de discurso humano quanto poderia ser considerado "cognitivo" ou "racional".

Os exemplos de Kuhn de mudança "revolucionária" na ciência eram, como ele próprio comentou, casos do tipo que a hermenêutica sempre tomou como sua atribuição especial — casos nos quais um cientista disse coisas que soam tão tolas que é difícil acreditar que o compreendemos adequadamente. Kuhn disse que oferece aos estudantes a máxima:

> Ao ler as obras de um pensador importante, procure inicialmente pelos absurdos aparentes no texto e pergunte a si mesmo como uma pessoa sensível poderia tê-los escrito. Quando encontrar uma resposta,... quando essas passagens fizerem sentido, então você poderá descobrir que passagens mais centrais, aquelas que pensou ter compreendido previamente, mudaram de sentido.[4]

Kuhn continua dizendo que essa máxima não precisa ser mostrada aos historiadores, que, "conscientemente ou não, são todos praticantes do método hermenêutico". Mas a invocação de tal máxima por Kuhn foi perturbadora para os filósofos da ciência que, trabalhando dentro da tradição epistemológica, estavam voltados a pensar em termos de um esquema neutro ("linguagem de observação", "leis de ligação" etc.) que tomaria Aristóteles e Newton, por exemplo, comensuráveis. Pensavam que tal esquema poderia ser usado para tornar desnecessárias as conjeturas hermenêuticas. A afirmação de Kuhn de que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que têm paradigmas diferentes de uma explicação bem-sucedida, ou que não partilham da mesma matriz disciplinar, ou ambas as coisas,[5] parecia a muitos desses filósofos colocar em perigo a noção de escolha de teorias em ciência. Pois a "filosofia da ciência" — o nome que a "epistemologia" adotou quando se escondeu entre os empiristas lógicos — havia visto a si mesma como proporcionando um algoritmo para a escolha de teorias.

A afirmação de Kuhn de que nenhum algoritmo era possível salvo um *post factum* e *whiggish* (que construía uma epistemologia com base no vocabulário ou suposições do lado vencedor numa disputa científica) foi, contudo, obscurecida pelos *addenda* de cunho "idealista" do próprio Kuhn. Uma coisa é dizer que a "linguagem neutra de observação", na qual os proponentes de diferentes teorias podem oferecer sua evidência, é de pouca ajuda na decisão entre as teorias. Outra coisa é dizer que não pode existir tal linguagem porque os proponentes "vêem coisas diferentes" ou "vivem em mundos diferentes". Kuhn, infelizmente, fez comentários incidentais desse último tipo, e os filósofos saltaram sobre eles. Kuhn desejava opor-

4 T. S. Kuhn, *The Essencial Tension* (Chicago, 1977), p. xii.

5 Ver "Second Thoughts on Paradigms" (em *ibid.*) para a distinção de Kuhn entre dois sentidos "centrais" de "paradigma", combinados em *The Structure of Scientific Revolutions* porém agora distintos — "paradigma" como resultado alcançado e paradigma como "matriz disciplinar".

se à afirmação tradicional de que "o que muda com um paradigma é apenas a interpretação, por parte do cientista, das observações as quais, elas mesmas, estão fixadas de uma vez por todas pela natureza do ambiente e do aparelho perceptivo".[6] Mas essa afirmação é inócua se significa meramente que os resultados de olhar sempre podem ser enunciados em termos aceitáveis para ambos os lados ("o fluido parecia mais escuro", "a agulha inclinou-se para a direita", ou, numa emergência, "vermelho aqui agora!"). Kuhn deveria ter-se contentado em mostrar que a disponibilidade de uma linguagem tão inócua não é de nenhuma ajuda para ocasionar uma decisão entre teorias sob um algoritmo, assim como para ocasionar decisões sobre culpa ou inocência em julgamentos por júri sob um algoritmo, e pelas mesmas razões. O problema é que a brecha entre a linguagem neutra e as únicas linguagens úteis para decidir a questão em curso é grande demais para ser transposta por "postulados de significado" ou qualquer das outras entidades mitológicas que a epistemologia empirista tradicional invocava.

Kuhn deveria simplesmente ter descartado o projeto epistemológico inteiro. Mas em vez disso pediu "uma alternativa viável para o paradigma epistemológico tradicional"[7] e disse que "precisamos aprender a tirar sentido de colocações que ao menos se parecem 'às obras posteriores [após a revolução] do cientista num mundo diferente'". Ele pensava que precisamos também tirar sentido das afirmações de que "quando Aristóteles e Galileu olharam para pedras balançando, o primeiro viu restrição à queda, o segundo, um pêndulo", e de que "os pêndulos foram trazidos à existência por algo muito semelhante a uma mudança da *Gestalt* induzida por paradigma". O infeliz resultado desses comentários foi colocar o pêndulo oscilando novamente entre o realismo e o idealismo. Para nos guardarmos contra as confusões do empirismo tradicional, precisamos não tirar da mudança de *Gestalt* em questão mais do que o fato de que, sem terem que fazer uma inferência interveniente, as pessoas se tornaram capazes de responder a estímulos sensoriais por comentários

6 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. (Chicago, 1970), p. 120.

7 Esta e todas as outras citações de Kuhn neste parágrafo são de *ibid.*, pp. 120-121.

sobre pêndulos. Kuhn estava certo ao dizer que "um paradigma filosófico iniciado por Descartes e desenvolvido ao mesmo tempo como dinâmica newtoniana" precisava ser derrubado, mas ele deixou que sua noção do que era considerado como um "paradigma filosófico" fosse estabelecida pela noção kantiana de que o único substituto para um relato realista de espelhamento bem-sucedido era um relato idealista da maleabilidade do mundo espelhado. Com efeito, precisamos renunciar à noção de "dados e interpretação", com sua sugestão de que se pudéssemos chegar aos dados *reais*, não-poluídos por nossa escolha de linguagem, estaríamos "embasando" a escolha racional. Mas podemos livrar-nos dessa noção antes sendo behavioristas em epistemologia que idealistas. A hermenêutica não precisa de um novo paradigma epistemológico mais que o pensamento político liberal requer um novo paradigma de soberania. A hermenêutica é, antes, o que obtemos quando não somos mais epistemológicos.

Colocando de lado o "idealismo" incidental de Kuhn, então, podemos enfocar-nos simplesmente na sua afirmação de que não há nenhum algoritmo disponível para a escolha de teorias. Isso levou seus críticos a afirmar que ele estava dando licença a cada cientista para estabelecer seu próprio paradigma e então definir a objetividade e a racionalidade em termos daquele paradigma — a crítica que, como eu disse acima, era feita costumeiramente a qualquer teoria do conhecimento holista, não-fundacional. Assim Kuhn escreveu:

> Ao aprender um paradigma, o cientista adquire ao mesmo tempo teoria, métodos e padrões, em geral numa mistura inextricável...
>
> Essa observação... proporciona nossa primeira indicação explícita de por que a escolha entre paradigmas competidores geralmente levanta questões que não podem ser resolvidas pelos critérios usados na ciência normal... Como o assunto de padrões competidores, [isso] pode ser respondido apenas em termos de critérios que se encontram completamente fora da ciência normal, e é esse recurso a critérios externos que muito obviamente torna revolucionários os debates de paradigmas.[8]

8 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1ª ed. (Chicago, 1961), pp. 108-109.

E críticos tais como Scheffler com freqüência glosaram-no como segue:

> A avaliação comparativa de paradigmas rivais é bastante plausivelmente concebida como um processo deliberativo ocorrendo num segundo nível de discurso... regulado, num certo grau ao menos, por padrões partilhados e apropriados para discussão de segunda ordem. A passagem ora citada sugere, entretanto, que tal compartilhamento de padrões de segunda ordem é impossível. Pois aceitar um paradigma é aceitar não apenas teoria e métodos, mas também padrões governantes de critérios que servem para justificar o paradigma contra seus rivais... As diferenças entre paradigmas são assim inevitavelmente refletidas para cima, em diferenças de critérios no segundo nível. Segue-se que cada paradigma é, com efeito, inevitavelmente autojustificativo, e que os debates de paradigmas devem falhar em objetividade: novamente parecemos levados de volta a conversões não-racionais, quando a caracterização final do paradigma passa para dentro da comunidade da ciência.[9]

Certamente é possível argumentar que "as diferenças entre paradigmas são assim inevitavelmente refletidas para cima", mas Kuhn na verdade não argumentou desse modo. Ele apenas disse que tal reflexão no metadiscurso torna mais difícil resolver controvérsias sobre mudanças de paradigmas do que resolver controvérsias dentro da ciência normal. Até aí, os críticos como Scheffler não discordariam; com efeito, como notou Kuhn, "a maioria dos filósofos da ciência iria... agora encarar o tipo de algoritmo que tem sido tradicionalmente procurado como um ideal não realmente alcançável".[10] A única questão real que separa Kuhn de seus críticos é se o tipo de "processo deliberativo" que ocorre relativamente a mudanças de paradigmas nas ciências (o tipo de processo que, como Kuhn mostra em *The Copernican Revolution*, pode estender-se por mais de um século) é diferente em espécie do processo deliberativo que ocorre

9 Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1967), p. 84.
10 Kuhn, *Essencial Tension*, p. 326.

relativamente a, por exemplo, a mudança do *ancien régime* para a democracia burguesa, ou dos augustais para os românticos.

Kuhn diz que os critérios de escolha entre teorias (mesmo dentro da ciência normal, onde problemas hermenêuticos podem não surgir ainda) "funcionam não como regras, que determinam a escolha, mas como valores, que a influenciam" (p. 331). A maioria de seus críticos concordaria mesmo com isso, mas insistiria que a questão crucial é se podemos encontrar uma faixa de valores especificamente *científicos* que afetassem tal escolha, enquanto opostos a "considerações estranhas" (o impacto da ciência sobre a teologia, o futuro da vida na terra e semelhantes) que não deveriam ter permissão para entrar no "processo deliberativo". Aos próprios critérios, Kuhn identifica como "precisão, consistência, escopo, simplicidade e fecundidade" (p. 322) — uma lista mais ou menos padrão —, e poderíamos ficar tentados a dizer que seria "não-científico" permitir que quaisquer valores, salvo esses, influenciassem nossa escolha. Mas as trocas entre a satisfação desses vários critérios proporcionam espaço para infindável debate racional. Com diz Kuhn:

> Embora o historiador sempre possa encontrar homens — clérigos, por exemplo — que foram irrazoáveis ao resistir [a uma nova teoria], por tanto tempo como o fizeram, ele não encontrará um ponto em que a resistência se torna ilógica ou não-científica.[11]

Mas podemos então encontrar um modo de dizer que as considerações apresentadas contra a teoria copernicana pelo cardeal Belarmino — as descrições das escrituras sobre a tessitura do céu — *eram* "ilógicas ou não-científicas"?[12] Este, talvez, seja o ponto em que as linhas da batalha entre Kuhn e seus críticos podem ser mais marcadamente traçadas. Grande parte da noção do século XVII do que era ser um "filósofo" e grande parte da noção do Iluminismo do que era ser "racional" baseia-se em Galileu estar absolutamente certo e a

11 Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., p. 159.
12 O papel histórico das sofisticadas objeções de Belarmino às teorias copernicanas é descrito por Giorgio de Santillana em *The Crime of Galileo* (Chicago, 1955). A significação da posição de Belarmino é discutida por Michael Polanyi em *Personal Knowledge* (Chicago, 1958).

igreja absolutamente errada. Sugerir que há aqui espaço para discordância racional — não simplesmente para uma luta de preto-ou-branco entre a razão e a superstição — é colocar em perigo a própria noção de "filosofia". Pois isso coloca em perigo a noção de encontrar "um método para encontrar a verdade" que toma as mecânicas galileana e newtoniana como paradigmáticas.[13] Todo um complexo de idéias mutuamente reforçadoras — a filosofia enquanto uma disciplina metodológica distinta das ciências, a epistemologia enquanto a provisão da comensuração, a racionalidade enquanto possível apenas sobre o terreno comum que torna possível a comensuração — parece em perigo se a pergunta sobre Belarmino for respondida no negativo.

Kuhn não dá uma resposta explícita à pergunta, mas seus escritos proporcionam um arsenal de argumentos a favor de uma resposta negativa. De qualquer modo, uma resposta negativa está implicada pelo argumento do presente livro. A consideração crucial é se sabemos como traçar uma linha tal entre a ciência e a teologia, de forma que obter o céu corretamente seja um valor "científico", e preservar a igreja e a estrutura cultural geral da Europa seja um valor "não-científico"[14] O argumento de que não o sabemos centra-se na afirmação de que as linhas entre disciplinas, assuntos tema, partes da cultura estão elas próprias em perigo por sugestões substantivas no-

13 A mecânica foi tomada como paradigmática num duplo sentido pelos fundadores da "filosofia moderna". Por um lado, "o método para encontrar a verdade" tinha que ser aquele que Newton seguia, ou ao menos um que trouxesse resultados newtonianos. Por outro lado, em autores tais como Locke, a mecânica newtoniana era um modelo para a mecânica do "espaço interno" (as operações mentais "paramecânicas" satirizadas por Reid e Ryle).

14 Outro exemplo do mesmo tipo é a pergunta colocada sobre "objetividade" pelos críticos marxistas das distinções tradicionais entre áreas da cultura. Ver, por exemplo, Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), caps. 6-7. Mais concretamente, podemos perguntar se há um modo claro de separar o valor "científico" de obter a hereditariedade da inteligência diretamente do valor "político" de desencorajar o racismo. Penso que Marcuse está certo ao dizer que se exige da maior parte do aparato intelectual ("burguês") do Iluminismo que faça essa distinção. Diferentemente de Marcuse, entretanto, eu esperaria que pudéssemos reter a distinção mesmo após descartar uma peça do aparato — a filosofia "fundacional" epistemologicamente centrada.

vas. Esse argumento pode ser colocado em termos do escopo do critério de "escopo" — uma das aspirações padrão para as teorias enumeradas acima. Belarmino pensava que o escopo da teoria copernicana era menor do que se poderia pensar. Quando sugeriu que talvez a teoria copernicana fosse realmente apenas um engenhoso instrumento heurístico para, digamos, propósitos de navegação e outros tipos praticamente orientados de reconhecimento celeste, estava admitindo que a teoria era, dentro de seus próprios limites, precisa, consistente, simples, e talvez mesmo fecunda. Quando disse que não deveria ser pensada como tendo um escopo mais amplo que esse, defendeu sua visão dizendo que tínhamos uma excelente evidência (das escrituras) independente para acreditar que o céu era mais ou menos ptolemaico. Terá sido sua evidência trazida de outra esfera, e portanto sua proposta restrição de escopo "não-científica"? O que determina que as Escrituras *não* sejam uma excelente fonte de evidência para o modo como o céu está estabelecido? Muitas coisas, notadamente a decisão do Iluminismo de que o cristianismo era na maior parte apenas clericalismo. Mas o que se esperava que os contemporâneos de Belarmino — que na maioria pensavam nas Escrituras como de fato a palavra de Deus — dissessem a Belarmino? O que eles disseram, entre outras coisas, foi que essa aderência às Escrituras poderia ser desligada da aderência a várias noções adventícias (por exemplo, aristotélicas e ptolemaicas) que haviam sido usadas para interpretar as Escrituras. (Esse foi o tipo de coisa que os teólogos liberais do século XIX diriam mais tarde em conexão com o *Gênesis* e Darwin.) Seriam irrelevantes todos esses argumentos sobre quão legitimamente liberal poderia ser a hermenêutica das escrituras de alguém? Eles eram tentativas de limitar, por assim dizer, o escopo das Escrituras (e portanto da igreja) — a reação oposta à tentativa de Belarmino de limitar o alcance de Copérnico. Assim a questão sobre se Belarmino (e, por força, os defensores de Galileu) estava introduzindo considerações "não-científicas" estranhas parece ser uma questão sobre se há algum modo antecedente de determinar a relevância de uma colocação para outra, alguma "grade" (para fazer uso do termo de Foucault) que determine que tipos de evidência poderia haver para colocações a respeito dos movimentos dos planetas.

Obviamente, a conclusão que desejo extrair é que a "grade" que

emergiu mais tarde, no século XVII e no século XVIII, não estava ali à disposição no início do século XVII, na época em que Galileu foi a julgamento. Nenhuma epistemologia concebível, nenhum estudo da natureza do conhecimento humano poderiam tê-la "descoberto" antes que fosse forjada. A noção do que era ser "científico" estava em processo de formação. Quando se endossam os valores — ou, talvez, a classificação de valores competidores — comuns a Galileu e a Kant, então com efeito Belarmino terá sido "não-científico". Mas, naturalmente, quase todos nós (incluindo Kuhn, embora talvez não incluindo Feyerabend) de bom grado os endossamos. Somos os herdeiros de trezentos anos de retórica sobre a importância de distiguir nitidamente entre ciência e religião, ciência e política, ciência e arte, ciência e filosofia, e assim por diante. Essa retórica formou a cultura da Europa. Ela nos tornou o que somos hoje. Somos afortunados de que nenhuma pequena perplexidade dentro da epistemologia ou dentro da historiografia da ciência é suficiente para derrotá-la. Mas proclamar nossa lealdade a essas distinções não é dizer que há padrões "objetivos" e "racionais" para adotá-las. Galileu, por assim dizer, venceu a discussão, e todos nós nos encontramos no terreno comum da "grade" de relevância e irrelevância que a "filosofia moderna" desenvolveu como conseqüência daquela vitória. Mas o que poderia mostrar que o assunto Belarmino-Galileu "difere em espécie" da questão entre, digamos, Kerensky e Lênin, ou aquela entre a Academia Real (por volta de 1910) e Bloomsbury?

Retornando à noção de comensurabilidade posso explicar a noção de "diferença em espécie" que está em questão aqui. A diferença desejada é aquela que nos permitiria dizer que qualquer observador desinteressado e razoável da controvérsia Belarmino-Galileu, levando em conta todas as considerações relevantes, viria para o lado de Galileu, enquanto os homens razoáveis ainda diferem sobre os outros temas que acabo de mencionar. Mas isso, naturalmente, apenas nos traz de volta à questão de se os valores que Belarmino invocava eram apropriadamente "científicos", se a sua atitude vale como "desinteressada" e sua evidência como "relevante". Nesse ponto, me parece, faríamos bem em abandonar a noção de certos valores ("racionalidade", "desinteresse") que flutuavam livres dos padrões educacionais e institucionais da época. Podemos apenas dizer que Galileu estava *criando* a noção de "valores científicos" à medida que avançava, que foi uma coisa esplêndida que o fizesse, e que a questão de se ele foi "racional" ao fazê-lo está deslocada.

Como diz Kuhn em conexão com uma questão menor, embora obviamente relacionada, não podemos diferenciar comunidades científicas por "assunto tema", mas antes "examinando padrões de educação e comunicação".[15] Saber o que conta como relevante para a escolha entre teorias sobre determinado tema é, em épocas de inquirição normal, pertencer ao que Kuhn chama uma "matriz disciplinar". Em épocas onde a comunidade relevante de inquiridores está em questão, nas quais as linhas entre "homens estudados", "meros empíricos" e charlatães (ou, para alterar o exemplo, entre "pensadores políticos sérios" e "panfletistas revolucionários") estão se tornando indistintas, a questão da relevância está à disposição de quem a agarre. Não podemos determinar a relevância enfocando-nos sobre o assunto tema e dizendo, por exemplo, "Não se preocupe com o que as Escrituras dizem que Deus fez, simplesmente olhe para os planetas e veja o que *eles* fazem." O *mero* olhar para os planetas não será de nenhuma ajuda para escolher nosso modelo do céu, mais do que a *mera* leitura das escrituras. Em 1550 um certo conjunto de considerações era relevante a visões "racionais" sobre a astronomia, e por volta de 1750 era relevante um conjunto bastante diferente de considerações. Essa mudança no que se considerava relevante pode ser vista, em retrocesso, como traçar distinções apropriadas entre o que realmente havia no mundo ("descobrir" que a astronomia era uma esfera autônoma de inquirição científica), ou pode ser vista como uma mudança no clima cultural. Não importa muito de que modo a vemos, desde que tenhamos clareza de que a mudança não foi trazida à tona por "argumentação racional", em algum sentido de "racional" no qual não seriam consideradas como "racionais", por exemplo, as mudanças trazidas ultimamente em relação à atitude da sociedade para com a escravidão, a arte abstrata, os homossexuais, ou as espécies ameaçadas.

Para resumir a linha que estou adotando em relação a Kuhn e seus críticos: a controvérsia entre eles é sobre se a ciência, como a descoberta do que realmente está aí no mundo, difere em seus padrões de argumentação dos discursos para os quais a noção de "cor-

15 Kuhn, *Essential Tension*, p. xvi.

respondência à realidade" parece menos adequada (por exemplo, política e crítica literária). A filosofia da ciência lógico-empirista, bem como toda a tradição epistemológica desde Descartes, quis dizer que o procedimento para atingir representações precisas no Espelho da Natureza difere de certos modos profundos do procedimento para alcançar a concordância sobre assuntos "práticos" ou "estéticos". Kuhn nos dá razão para dizer que não há diferença mais profunda do que aquela entre o que acontece no discurso "normal" e no "anormal". Essa distinção atravessa a distinção entre ciência e não-ciência. A feroz indignação com que o trabalho de Kuhn foi recebido[16] era natural, pois os ideais do Iluminismo não apenas são nossa mais preciosa herança cultural, como estão em perigo de desaparecimento à medida que estados totalitários engolem mais e mais da humanidade. Mas o fato de que o Iluminismo reuniu o ideal de autonomia da ciência em relação à teologia e à política com a imagem da teoria científica como Espelho da Natureza não é razão para preservar essa confusão. A grade de relevância e irrelevância que herdamos quase intata do século XVIII será mais atraente quando não estiver mais atada a essa imagem. Metáforas especulares desgastadas não são de nenhuma ajuda para manter intata a herança — tanto moral quanto científica — de Galileu.

3. *A objetividade como correspondência e como concordância*

Os críticos de Kuhn ajudaram a perpetuar o dogma de que só onde há correspondência com a realidade há possibilidade de concordância racional, num sentido especial de "racional" do qual a ciência é o paradigma. Essa confusão é ajudada por nosso uso de "objetivo", que significa tanto "caracterizar a visão sobre a qual haveria concordância quanto o resultado da argumentação não defletida por considerações irrelevantes" e o "representar as coisas como elas realmente são". Os dois são em grande parte coextensivos e, para propósitos não-filosóficos não ocorre nenhum problema por usá-los a ambos. Mas se começamos a levar a sério perguntas como: "Em que sentido exatamente a Bondade está aí esperando para ser representada acuradamente como o resultado da argumentação racional sobre questões morais?" ou então "Em que sentido exatamente havia características físicas de realidade que só eram capazes de ser representadas acuradamente por equações diferenciais, ou tensores, antes que as pessoas pensassem em assim representá-las?", a tensão entre essas duas noções começa a surgir. Temos Platão a agradecer pelo primeiro tipo de pergunta, e o idealismo e o pragmatismo para agradecer pelo segundo tipo. Não é possível responder a nenhuma delas. Nossa inclinação natural de retornar a um vigoroso "Em nenhum sentido", para a primeira, e um igualmente vigoroso "No sentido mais pleno e direto possível", para a segunda, não ajudará em nada a nos livrarmos dessas perguntas se ainda sentirmos a necessidade de *justificar* respostas a tais questões construindo teorias epistemológicas e metafísicas.

Desde Kant, o principal emprego de tais teorias tem sido apoiar intuições relativas à distinção subjetivo-objetivo — sejam tentativas de mostrar que nada além da ciência natural conta como "objetivo", ou tentativas de aplicar esse termo honorífico à moral, ou à política, ou a poemas. A metafísica, como tentativa de descobrir sobre o que se pode ser objetivo, é forçada a perguntar sobre as similaridades e diferenças entre, por exemplo, a descoberta (como resultado de finalmente resolver um dilema moral bastante antigo) de um novo artigo da Lei Moral, a descoberta (pelos matemáticos) de um novo tipo de número ou de um novo conjunto de espaços, a descoberta da indeterminação quântica e a descoberta de que o gato está sobre o capacho. A última descoberta — um *point d'appui* simples para as noções de "contato com a realidade", "verdade como correspondência" e "precisão de representação" — é o padrão contra o qual as outras são comparadas em termos de objetividade. O metafísico

16 A ferocidade foi encontrada, entretanto, principalmente entre filósofos profissionais. A descrição de Kuhn sobre como a ciência funciona não constituiu choque para os cientistas cuja racionalidade os filósofos estavam preocupados em proteger. Mas os filósofos combinaram um apego profissional a metáforas especulares com uma compreensão do papel central que essas metáforas haviam desempenhado no Iluminismo e, portanto, no tornar possível a base institucional para a ciência moderna. Eles estavam certos em ver que a crítica de Kuhn à tradição foi profunda e que a ideologia que havia protegido o surgimento da ciência moderna estava em perigo. Estavam errados em pensar que as instituições ainda precisavam da ideologia.

deve, assim, preocupar-se com os aspectos nos quais valores, números e conjuntos de ondas se parecem a gatos. O epistemólogo deve se preocupar com os aspectos nos quais colocações mais interessantes partilham da objetividade possuída por aquele triunfo de espelhamento — a elocução apropriada de "O gato está sobre o capacho." Na visão que procede do behaviorismo epistemológico, não há nenhuma maneira interessante de descobrir se, por exemplo, existe uma Lei Moral a ser correspondida. O fato de que, por exemplo, "os padrões morais acarretados pela natureza do homem" estão mais ambientados no universo hilomórfico de Aristóteles do que no mecanicista de Newton não é razão para se pensar que existe ou não uma Lei Moral "objetiva". Nem qualquer outra coisa poderia ser. O problema com a metafísica, exatamente como disseram os positivistas, é que ninguém sente clareza sobre o que contaria como um argumento satisfatório dentro dela, embora, naturalmente, o mesmo valha para a filosofia "impura" da linguagem que os positivistas praticaram (por exemplo, a tese de Quine da "não-factualidade" do intencional). Na visão que estou recomendando poderíamos, numa época imaginária em que o consenso nessas áreas fosse quase completo, encarar moralidade, física e psicologia como igualmente "objetivas". Poderíamos, então, relegar as áreas mais passíveis de debate da crítica literária, química e sociologia ao reino do "não-cognitivo", ou "interpretá-las operacionalisticamente", ou "reduzi-las" a uma ou outra disciplina "objetiva". A aplicação de honoríficos tais como "objetivo" e "cognitivo" nunca é nada mais que uma expressão da presença de, ou da esperança pela concordância entre inquiridores.

Embora isso vá envolver alguma repetição do que foi dito acima, penso que o debate entre Kuhn e seus críticos merece ser retomado ainda uma vez, no contexto de uma distinção "objetivo-subjetivo", simplesmente por ser o efeito dessa distinção tão poderoso e tão carregado de sentimento moral. Uma vez mais, esse sentimento moral é uma conseqüência da noção (inteiramente justificada) de que a preservação dos valores do Iluminismo é a nossa melhor esperança. Portanto nesta seção tentarei novamente cortar os elos que conectam esses valores com a imagem do Espelho da Natureza.

É conveniente começar pela maneira própria de Kuhn de lidar

com a afirmação de que sua visão abre as comportas para a "subjetividade". Ele diz:

> "Subjetivo" é um termo com vários usos estabelecidos: num destes é oposto a "objetivo", em outro a "ajuizável". Quando meus críticos descrevem como subjetivas as características idiossincráticas a que apelo, recorrem, penso que erroneamente, ao segundo desses sentidos. Quando se queixam de que privo a ciência de objetividade, fundem o segundo sentido de subjetivo com o primeiro.[17]

No sentido em que "características subjetivas" são não-ajuizáveis, elas são, continua Kuhn, "questões de gosto" — o tipo de coisa que ninguém se preocupa em discutir, simples relatos do estado de espírito de uma pessoa. Mas, naturalmente, o valor de um poema ou de uma pessoa não é, neste sentido, uma questão de gosto. Assim, pode dizer Kuhn, no mesmo sentido, o valor de uma teoria científica é uma questão de "julgamento, não de gosto".

Essa resposta à acusação de "subjetividade" é útil até onde alcança, mas não alcança o temor mais profundo por trás da acusação. É o temor de que realmente não haja nenhum terreno intermediário entre questões de gosto e questões capazes de ser assentadas por um algoritmo previamente formulável. O filósofo que não vê tal terreno intermediário, penso eu, está raciocinando mais ou menos como segue:

1. Todas as colocações descrevem seja estados internos dos seres humanos (sua Essência Especular, o Espelho possivelmente embaçado), seja estados de realidade externa (natureza).

2. Podemos distinguir quais colocações são quais pela visualização daquelas sobre as quais sabemos como obter concordância universal.

3. Assim, a possibilidade de discordância perpétua é uma indicação de que, não importa quão racional pareça ser o debate, na

17 Kuhn, *Essential Tension*, p. 336.

realidade não há nada sobre que debater — uma vez que apenas estados internos podem ser o tema.

Esse curso de raciocínio, partilhado pelos platonistas e pelos positivistas, produziu nestes últimos a noção de que ao "analisar" sentenças podemos descobrir se com efeito são sobre o "subjetivo" ou o "objetivo" — onde "análise" significa descobrir se há concordância geral entre homens sãos e racionais sobre o que valeria como confirmação de sua verdade. Dentro da epistemologia tradicional, esta última noção apenas raramente foi vista pelo que é: uma admissão de que a nossa única noção utilizável de "objetividade" é antes "concordância" que espelhamento. Mesmo, por exemplo, no comentário agradavelmente franco de Ayer, de que "definimos uma crença racional como aquela a que se chega pelos métodos que ora consideramos confiáveis",[18] a noção de "confiabilidade" ainda funciona como um indício de que apenas podemos ser racionais correspondendo ao real. Nem mesmo sua admissão igualmente franca de que todas as representações privilegiadas do mundo permitirão, não obstante, que um homem "mantenha suas convicções face à evidência aparentemente hostil, se ele estiver preparado para fazer as necessárias suposições *ad hoc*" (p. 95), é suficiente para derrotar a convicção de Ayer de que ao separar o "empírico" do "emotivo" e do "analítico", ele está separando a "verdade sobre o mundo" de alguma outra coisa. Isso é porque Ayer, como Platão, acrescenta à cadeia de raciocínio acima a ulterior premissa fundacionalista:

4. Somos capazes de eliminar a possibilidade de discordância racional perpétua, não-decidível, apenas naquelas áreas onde elos não-questionados da realidade externa proporcionam um solo comum para os disputantes.

A afirmação de que onde não podemos encontrar nenhum elo não-questionado com (por exemplo, representações privilegiadas de) os objetos a serem espelhados não há nenhuma possibilidade de um algoritmo, conjugada com a afirmação de que onde não há nenhuma possibilidade de um algoritmo pode haver apenas a *aparência* de

18 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Nova York, 1970), p. 100.

concordância racional, leva à conclusão de que a ausência de representações privilegiadas relevantes mostra que temos apenas "uma questão de gosto". Kuhn está certo ao dizer que esta noção é muito distante da noção ordinária de "gosto", mas, como a noção igualmente não-ordinária de verdade enquanto algo que não precisa ter nada a ver com concordância, ela tem uma longa história dentro da filosofia.[19] Essa história deve ser compreendida para ver por que sugestões historiográficas tão brandas como as de Kuhn deveriam perturbar os níveis inconscientes mais profundos da mente filosófica treinada.

Talvez o melhor modo de lidar com a acusação de "subjetivismo" levantada contra Kuhn seja fazer uma distinção entre outros sentidos de "subjetivo", além daquele citado na passagem anterior. Podemos distinguir dois sentidos de "subjetivo" que se colocarão mais ou menos opostos a cada um dos dois sentidos de "objetivo" distinguidos antes. "Objetividade" no primeiro sentido era uma propriedade de teorias que, tendo sido exaustivamente discutidas, são escolhidas por um consenso entre argumentantes racionais. Por contraste, uma consideração "subjetiva" é uma que foi, ou seria, ou deveria ser posta de lado por argumentantes racionais — uma que é vista como sendo, ou deveria ser vista como sendo irrelevante ao assunto tema da teoria. Dizer que alguém está introduzindo considerações "subjetivas" numa discussão onde se deseja a objetividade é dizer, mais ou menos, que está introduzindo considerações que os outros consideram irrelevantes. Se insistir nessas considerações independentes, está tornando a inquirição normal em discurso anormal — sendo ou "charlatão" (se perder a discussão) ou "revolucionário" (se a ganhar). Para que uma consideração seja subjetiva,

19 Kant embutiu essa noção de verdade sobre a realidade na filosofia alemã (e, *a fortiori*, na filosofia como disciplina profissionalizada que procurava seu modelo nas universidades alemãs). Ele o fez ao distinguir o mero lidar com fenômenos do intuir intelectualmente os *noumena*. Também embutiu na cultura européia a distinção entre juízo cognitivo e estético e a distinção entre este último e o mero gosto. Para os propósitos da presente disputa, entretanto, fica de lado sua distinção entre "juízo estético", que pode estar certo ou errado, e "gosto", que não pode. Os críticos de Kuhn poderiam criticá-lo mais cautelosamente (mas, a seu próprio ver, de modo igualmente devastador) por tornar a escolha de teorias em ciência uma questão antes de juízo estético que cognitivo.

nesse sentido, basta simplesmente que seja não-familiar. Portanto, julgar a subjetividade é tão arriscado quanto julgar a relevância.

Num sentido mais tradicional de "subjetivo", por outro lado, "subjetivo" contrasta com "correspondente ao que há lá fora" e, desse modo, significa algo como "um produto de apenas o que há aqui dentro" (no coração, ou na porção "confusa" da mente que não contém representações privilegiadas e, portanto, não reflete com precisão o que há lá fora). Nesse sentido "subjetivo" está associado com "emocional" ou "fantástico", pois nossos corações e nossas imaginações são idiossincráticos, enquanto os nossos intelectos são, no máximo, espelhos idênticos dos mesmíssimos objetos externos. Aqui obtemos uma ligação com "questões de gosto", uma vez que o estado de nossas emoções num momento dado (do qual nossa reação momentânea inconsiderada a uma obra de arte é um exemplo) é com efeito não-debatível. Temos acesso privilegiado ao que ocorre dentro de nós. Desse modo, a tradição desde Platão juntou a distinção "algoritmo *versus* não-algoritmo" com a distinção "razão *versus* paixão". As várias ambigüidades de "objetivo" e "subjetivo" ilustram o modo pelo qual a confusão pode desenvolver-se. Não fosse pela ligação tradicional dessas distinções, um historiador da inquirição que enfatizasse as similaridades entre as controvérsias dos cientistas e as dos críticos literários não teria sido interpretado como colocando em perigo as nossas mentes ao valorizar os nossos corações.

O próprio Kuhn, entretanto, faz ocasionalmente concessões grandes demais à tradição, particularmente quando sugere que há um problema sério e não-resolvido sobre por que o empreendimento científico tem resultado tão bem ultimamente. Assim, diz ele:

> Mesmo aqueles que me seguiram até aqui irão querer saber como um empreendimento baseado em valor, do tipo que descrevi, pode desenvolver-se como o faz a ciência, produzindo repetidamente novas técnicas de predição e controle. Para essa questão, infelizmente, não tenho absolutamente resposta alguma, mas isso é apenas outro modo de dizer que não faço nenhuma afirmação de ter resolvido o problema da indução. Se a ciência progrediu em virtude de algum algoritmo de escolha partilhado e restritivo, eu seria igualmente incapaz de explicar seu sucesso. Essa é uma lacuna que sinto agudamente, mas sua presença não diferencia minha posição da tradição.[20]

Como argumentei em conexão com o "realismo metafísico" de Putnam, no capítulo anterior, a lacuna *não* deveria ser sentida agudamente. Não deveríamos lamentar nossa incapacidade de desempenhar um feito que ninguém tem qualquer idéia de como desempenhar. A noção de que nos defrontamos com um desafio de preencher essa lacuna é mais um resultado de hipostasiar o *focus imaginarius* platônico — a verdade enquanto desligada da concordância — e permitir que a brecha entre si mesmo e aquele ideal incondicional faça a pessoa sentir que ainda não compreende as condições da própria existência.

Na visão que estou advogando, a pergunta "Por que, se a ciência é apenas..., ela produz novas técnicas poderosas de predição e controle?" é como a pergunta "Por que, se a mudança na consciência moral do ocidente desde 1750 é apenas..., ela foi capaz de realizar tanto pela liberdade humana?" Podemos preencher o primeiro espaço em branco com "aderência ao seguinte algoritmo restritivo..." ou com "uma sucessão de matrizes disciplinares kuhnianas institucionalizadas". Podemos preencher o segundo com "a aplicação do pensamento secular a assuntos morais" ou "a consciência culpada da burguesia", ou "mudanças na constituição emocional daqueles que controlam as alavancas do poder", ou com uma porção de outras frases. Em caso nenhum alguém sabe o que poderia contar como uma boa resposta. Retrospectivamente, "*whiggishly*" e "realistica-

20 Kuhn, *Essential Tension*, pp. 332-333. Há outras passagens nesse livro nas quais, devo argumentar, Kuhn atribui demais à tradição epistemológica. Uma se encontra à p. xxiii, onde ele exprime a esperança de que a compreensão dos filósofos acerca de "determinação e tradução da referência" ajudará a esclarecer os assuntos. Outra se encontra na p. 14, onde ele sugere que a filosofia da ciência tem uma missão bem distinta das atividades hermenêuticas do historiador da ciência: "O negócio da filosofia é com a reconstrução racional, e ela precisa preservar apenas aqueles elementos de seu tema essenciais à ciência como conhecimento bem fundado." Essa passagem parece-me preservar intacto o mito de que existe algo chamado "a natureza do conhecimento bem fundado" para que os filósofos descrevam, uma atividade bem distinta da descrição do que vale como justificação dentro das várias matrizes disciplinares que constituem a cultura da época.

mente" sempre estaremos aptos a ver a realização desejada (predição e controle da natureza, emancipação dos oprimidos) como o resultado de alcançar uma visão melhor do que há ali (os elétrons, as galáxias, a Lei Moral, direitos humanos). Mas estes nunca são os tipos de explicações que os filósofos querem. São, na frase de Putnam, explicações "internas" — explicações que satisfazem nossa necessidade de contar uma história causal coerente sobre nossas interações com o mundo, mas não nossa necessidade transcendental de subscrever nosso espelhamento mostrando como este se aproxima da verdade. "Resolver o problema da indução", no sentido em que Kuhn pretende, seria como "resolver o problema do fato e do valor"; ambos os problemas sobrevivem apenas como nomes para uma certa insatisfação não-articulada. São o tipo de problemas que não podem ser formulados dentro da "filosofia normal"; tudo o que acontece é que este ou aquele truque técnico é ocasionalmente rotulado como "solução" para tal problema, na vaga esperança de estabelecer contato com o passado ou com a eternidade.

O que precisamos, mais que uma solução para "o problema da indução", é da habilidade para pensar a respeito da ciência de modo tal que o fato de ser ela um "empreendimento baseado em valor" não ocasione surpresa. Tudo o que nos impede de fazê-lo é a noção entranhada de que "valores" são "internos", enquanto que "fatos" são "externos", e que é igualmente um mistério como, começando com valores, pudemos produzir bombas e como, começando com episódios privados internos, pudemos evitar chocar-nos com as coisas. Aqui completamos a volta novamente até o bicho-papão do "idealismo" e a noção de que a busca de um algoritmo anda de mãos dadas com uma abordagem "realista" à ciência; e isso enquanto um relaxamento para o método meramente hermenêutico do historiador vende o passe ao idealista. Sempre que é sugerido que as distinções entre teoria e prática, fato e valor, método e conversação sejam relaxadas suspeita-se de uma tentativa de tornar o mundo "maleável à vontade humana". Isso produz, ainda hoje, a afirmação positivista de que precisamos ou fazer uma distinção clara entre o "não-cognitivo" e o "cognitivo", ou então "reduzir o primeiro ao último". Pois a terceira possibilidade — reduzir o último ao primeiro — parece "espiritualizar" a natureza tornando-a como a história ou a literatura, antes algo que os homens *fizeram* do que algo que *encontraram*. É a terceira opção que Kuhn, para alguns de seus críticos, parece estar sugerindo.

Essa renovada tentativa de ver Kuhn como às raias do "idealismo" é, contudo, um modo confuso de reiterar a afirmação de que algo como (4) acima é verdadeiro — que precisamos ver os cientistas como "em contato com a realidade externa" e, por isso, aptos a alcançar a concordância racional por meios não disponíveis aos políticos e aos poetas. A confusão consiste em sugerir que Kuhn, ao "reduzir" os métodos dos cientistas àqueles dos políticos, "reduziu" o mundo de nêutrons "encontrado" ao mundo "feito" dos relacionamentos sociais. Aqui novamente encontramos a noção de que tudo o que não pode ser descoberto por uma máquina programada com o algoritmo apropriado não pode existir "objetivamente", e portanto deve ser de algum modo uma "criação humana". Na seção seguinte tentarei juntar o que estive dizendo sobre objetividade com alguns temas de partes anteriores deste livro, na esperança de mostrar que a distinção entre a epistemologia e a hermenêutica não deveria ser considerada como paralela a uma distinção entre o que está "lá fora" e o que nós "inventamos".

4. *Espírito e natureza*

Deve-se confessar que a noção de que há um conjunto especial de métodos apropriados para as disciplinas "brandas" — as *Geisteswissenschaften* — tem ligações históricas com o idealismo. Como diz Apel, a atual oposição entre filosofia analítica e "hermenêutica" como estratégias filosóficas parece natural desde que

> a metafísica do espírito e do sujeito no Idealismo do século XIX, que deveriam ser consideradas os fundamentos das *Geisteswissenschaften* (embora a última certamente tenha posto mais ênfase sobre a pesquisa material), são tomadas pelo Wittgenstein posterior como uma "moléstia" da linguagem juntamente com todos os outros conceitos de metafísica na filosofia ocidental.[21]

21 Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht, 1967), p. 35. Cf. também p. 53.

A noção de que o eu empírico podia ser entregue às ciências da natureza, mas que o eu transcendental, que constitui o mundo fenomênico e (talvez) funciona como um agente moral, não podia, fez com efeito tanto quanto tudo o mais para tornar significativa a distinção espírito-natureza. Assim, essa distinção metafísica esconde-se no plano de fundo de toda discussão entre as *Geistes-* e as *Naturwissenschaften*. A imagem é adicionalmente complicada pela vaga noção de que aqueles que gostam de conversar sobre "hermenêutica" estão propondo substituir uma nova espécie de método (uma espécie suspeitamente "branda") por algum outro método (o "método científico", digamos, ou talvez a "análise filosófica"). Nesta seção espero mostrar que a hermenêutica, como discurso sobre discursos até-aqui-incomensuráveis, não tem nenhuma conexão particular com seja (a) o lado "mente" do dualismo cartesiano, ou (b) o lado "constituinte" da distinção kantiana entre a faculdade constituinte e estruturadora da espontaneidade e a faculdade passiva da receptividade, ou (c) a noção de um método para descobrir a verdade de sentenças que compete com os métodos normais buscados em disciplinas extrafilosóficas. (Não obstante, penso que esse sentido limitado e purificado de "hermenêutica" que estou empregando *liga-se* com o uso do termo por autores como Gadamer, Apel e Habermas. Tentarei trazer à baila as conexões no capítulo seguinte.)

O medo de "cair no idealismo", que aflige aqueles tentados por Kuhn a rejeitar noções padrão da filosofia da ciência (e, mais genericamente, da epistemologia), é aumentado pelo pensamento de que se o estudo da busca da ciência pela verdade sobre o universo físico for encarado hermeneuticamente, será encarado antes como a atividade do espírito — a faculdade que faz — do que como a aplicação das faculdades especulares, aquelas que *encontram* o que a natureza já fez. Essa latente oposição romântico-classico que se esconde no plano de fundo da discussão de Kuhn é trazida para a luz pelo seu uso infeliz (desaprovado na seção 2 acima) de frases românticas como "ser presenteado com um novo mundo", em vez da clássica "usar uma nova descrição para o mundo". Na visão que desejo recomendar, nada de profundo gira na escolha entre essas duas frases — entre a imagética de fazer e encontrar. Elas assim se parecem com a oposição entre "objetivo" e "não-objetivo", ou "cognitivo" e "não-cognitivo", que discuti na seção anterior. É menos paradoxal, entretanto, ater-se à noção clássica para a física de "descrever melhor o que já estava lá". Isso não se dá por causa de profundas considerações epistemológicas ou metafísicas, mas simplesmente porque, quando contamos as nossas histórias *whiggish* sobre como nossos ancestrais arrastaram-se gradualmente montanha acima até o (possivelmente falso) cume onde nos encontramos, precisamos manter constantes algumas coisas ao longo da história. As forças da natureza e os pequenos bocados de matéria, como concebidos pela teoria física corrente, são boas escolhas para esse papel. A física é o paradigma de "encontrar", simplesmente porque é difícil (ao menos no ocidente) contar uma história sobre universos físicos cambiantes contra o plano de fundo de uma Lei Moral ou cânon poético imutável, mas muito fácil contar o tipo inverso de história. Nosso obstinado sentido "naturalista" — de que o espírito é, senão redutível a natureza, pelo menos parasítico em relação a ela — não é mais que a intelecção de que a física nos dá um bom plano de fundo, de encontro ao qual podemos contar nossas histórias sobre a mudança histórica. Não é como se houvéssemos tido alguma intelecção profunda da natureza da realidade que nos tivesse contado que tudo, salvo os átomos e o vácuo, era "por convenção" (ou "espiritual", ou "inventado"). A intelecção de Demócrito foi a de que uma história sobre os menores bocados das coisas forma um bom plano de fundo para histórias sobre as mudanças entre coisas feitas desses bocados. A aceitação desse gênero de história do mundo (encorpada sucessivamente por Lucrécio, Newton e Bohr) pode servir para definir o ocidente, mas não é uma escolha que pudesse conseguir, ou que requeira, garantias epistemológicas ou metafísicas.

Concluo que os kuhnianos deveriam resistir à tentação de lograr os *whigs* falando de "mundos diferentes". Renunciando a tais frases não estariam concedendo coisa alguma à tradição epistemológica. Dizer que o estudo da história da ciência, como o estudo do resto da história, deve ser hermenêutico e negar (como eu faria, mas não Kuhn) que há algo extra chamado "reconstrução racional" que pode *legitimizar* a prática científica corrente, não é ainda dizer que os átomos, pacotes de ondas etc., descobertos pelos cientistas físicos, são criações do espírito humano. Basear-se na ciência normal da própria época para construir a maior história possível sobre a história da raça não é, a não ser que se utilize também os vários dogmas

platônicos mencionados na seção anterior, dizer que a física é "objetiva" de algum modo em que a política e a poesia não podem ser. Pois a linha entre fazer e encontrar nada tem a ver com a linha entre incomensurabilidade e comensurabilidade. Ou, para colocá-lo de outro modo, o sentido no qual o homem é um ser espiritual e não meramente natural — o sentido ao qual os anti-reducionistas como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Marjorie Grene devotaram atenção — não é um sentido no qual ele é um ser que faz mundos. Dizer, com Sartre, que o homem faz a si próprio, e que difere por isso de átomos e tinteiros, é bastante compatível com repudiar qualquer sugestão de que parte de sua autocriação consiste em "constituir" átomos e tinteiros. Mas as confusões entre a noção romântica do homem como autocriativo, a noção kantiana do homem como constituindo um mundo fenomênico e a noção cartesiana do homem como contendo um ingrediente imaterial especial necessita ser examinada com certa minúcia. Esse conjunto de confusões está incorporado em muita discussão relativa à "natureza do espírito", "à irredutibilidade da pessoa", à distinção entre ação e movimento e à distinção entre as *Geistes-* e as *Naturwissenschaften*. Uma vez que a última distinção é supostamente coextensiva com a distinção entre o hermenêutico e outros métodos, é especialmente importante estudá-la de modo a esclarecer a noção de hermenêutica que ora estou oferecendo.

Começarei a desenredar essa tríplice confusão adotando a afirmação de que a hermenêutica é peculiarmente adequada ao "espírito" ou às "ciências do homem", enquanto que algum outro método (o de "objetivizar" e as ciências "positivas") é apropriado à "natureza". Se traçarmos a linha entre a epistemologia e a hermenêutica como a estive traçando — como um contraste entre o discurso sobre o discurso normal e sobre o anormal —, então parece claro que as duas não competem, mas antes ajudam uma à outra. Nada é tão valioso para o inquiridor hermenêutico sobre uma cultura exótica como a descoberta de uma epistemologia escrita dentro daquela cultura. Nada é tão valioso para a determinação de se os possuidores daquela cultura enunciaram quaisquer verdades interessantes (pelos — o que mais? — padrões do discurso normal de nosso próprio tempo e lugar), do que a descoberta hermenêutica de como traduzi-los sem fazê-los soarem tolos. Assim, suspeito que essa noção de

métodos competidores deriva da visão de que o mundo vem dividido nas áreas que podem e aquelas que não podem ser mais bem descritas no discurso normal (o "esquema conceitual", para usar uma frase pré-davidsoniana) de nossa própria cultura. Especificamente, essa visão sugere que as pessoas sempre serão de algum modo tão pegajosas e escorregadias (a "viscosidade" de Sartre) que escaparão à explicação "objetiva". Porém, mais uma vez, quando se traça a distinção hermenêutica-epistemologia como desejo traçá-la, não há nenhuma exigência de que as pessoas devam ser mais difíceis de compreender que as coisas; trata-se pura e simplesmente de que a hermenêutica só é necessária no caso de discursos incomensuráveis, e de que as pessoas discursam enquanto que as coisas não. O que faz a diferença não é o discurso *versus* silêncio, mas discursos incomensuráveis *versus* discursos comensuráveis. Como os fisicalistas apontam corretamente, uma vez que possamos imaginar como traduzir o que está sendo dito, não há nenhuma razão para pensar que a explicação de por que está sendo dito deveria diferir em espécie (ou proceder por métodos diferentes) de uma explicação da locomoção ou da digestão. Não há nenhuma razão metafísica por que os seres humanos deveriam ser capazes de dizer coisas incomensuráveis, nem qualquer garantia de que continuarão a fazer assim. É simplesmente nossa boa sorte (a partir de um ponto de vista hermenêutico) ou má sorte (a partir de um ponto de vista epistemológico) que eles assim tenham feito no passado.

A tradicional querela sobre a "filosofia das ciências sociais" procedeu de modo geral como segue. Um lado disse que "explicação" (aproximadamente, subsunção sob leis preditivas) pressupõe, e não pode substituir, o "entendimento". O outro lado disse que o entendimento *é* simplesmente a capacidade de explicar, que o que seus opositores chamam "entendimento" é meramente o estágio primitivo do tatear em busca de hipóteses explicativas. Ambos os lados estão bastante certos. Apel observa corretamente que

> os protagonistas do "entendimento" (isto é, das *Geisteswissenschaften*) sempre atacam por trás os defensores da teoria da explicação (isto é, das ciências sociais ou comportamentais objetivas) — e vice-versa. Os "cientistas objetivos" apontam que os resultados do "entendimento" são de validade apenas pré-cientí-

fica, subjetivamente heurística, e que ao menos devem ser testados e suplementados por métodos analíticos objetivos. Os protagonistas do entendimento, por outro lado, insistem que a obtenção de quaisquer dados nas ciências sociais — e portanto qualquer testagem objetiva de hipóteses — pressupõe "entendimento efetivo"... do significado.[22]

Aqueles que têm suspeitas quanto à hermenêutica querem dizer que o fato de que alguns seres falam não é razão para pensar que escapam à grande trama unificada de leis predizivelmente poderosas, pois essas leis podem predizer o que eles querem dizer tão bem quanto o que irão comer. Aqueles que defendem a hermenêutica dizem que a questão de o que eles irão dizer tem duas partes — o que soa ou as inscrições que eles fazem (que poderiam tornar-se suficientemente predizíveis, talvez através da neurofisiologia), e o que estes *significam*, o que é algo bastante diferente. Nesse ponto, o movimento natural para os defensores da "ciência unificada" é dizer que isso *não* é diferente, desde que existem procedimentos para traduzir qualquer enunciação significativa para uma linguagem única — a linguagem da própria ciência unificada. Dada uma única linguagem que contém tudo o que todos jamais poderiam dizer (do modo como Carnap tentou elaborar tal linguagem na *Aufbau*), a questão acerca de qual sentença daquela linguagem está sendo proferida pelo usuário da linguagem sob investigação não é mais "especial" que a questão de o que ele terá para jantar. A tradução para a linguagem da ciência unificada é difícil, mas a tentativa de traduzir não envolve técnicas de construção de teorias ou testagem de teorias diferentes do que a tentativa de explicar hábitos dietéticos.

Em resposta a isso, os defensores da hermenêutica deveriam apenas dizer que, como uma questão antes de fato bruto do que de necessidade metafísica, não existe nenhuma coisa tal como a "linguagem da ciência unificada". Nós não *temos* uma linguagem que servirá como uma matriz neutra permanente para formular todas as boas hipóteses explicativas, e não temos a mais vaga noção de como obter uma. (Isso é compatível com dizer que *temos* uma linguagem neutra, embora inútil, de observação.) Assim, é improvável que a

22 *Ibid.*, p. 30.

epistemologia — como tentativa de tornar todos os discursos comensuráveis traduzindo-os para um conjunto preferido de termos — seja uma estratégia útil. A razão não é que a "ciência unificada" funciona apenas para um reino metafísico e não para outro, mas que a suposição *whiggish* de que temos tal linguagem bloqueia o caminho da inquirição. Poderíamos sempre querer mudar a linguagem na qual damos nossas explicações. Em particular, poderíamos fazer isso porque descobrimos como traduzir uma linguagem falada pelos sujeitos da explicação. Mas isso seria apenas um caso especial da possibilidade permanente de alguém ter uma idéia melhor. Compreender a linguagem falada pelos sujeitos, apreender as explicações que fornecem sobre por que estão fazendo isso ou aquilo, pode ser de ajuda ou não. No caso de pessoas que são particularmente estúpidas, ou psicóticas, com razão colocamos de lado suas explicações. Atribuímos a elas intenções e ações em termos que não aceitam e podem nem sequer compreender. É bastante sã a familiar afirmação de que a descrição que um orador faz de si mesmo geralmente deve ser levada em conta para determinar-se que ação está desempenhando. Mas essa descrição pode perfeitamente bem ser colocada de lado. O privilégio ligado a ela é antes moral que epistêmico. A diferença entre sua descrição e a nossa pode significar, por exemplo, que ele não deveria ser julgado por nossas leis. Isso não significa que não possa ser explicado por nossa ciência.

Dizer que não conseguimos compreender uma cultura estrangeira, se insistimos em interpretá-la de modo *whiggish* como contendo "demasiadas" de nossas próprias crenças e desejos, é apenas uma generalização do ponto kuhniano de que não conseguimos compreender os cientistas do passado se insistimos em adotar a mesma atitude que eles. Isso mesmo pode ser generalizado para a afirmação de que não deveríamos supor que o vocabulário usado até então irá funcionar para tudo o mais que surgir. O problema não é que os espíritos sejam inerentemente resistentes a serem preditos, mas simplesmente que não há qualquer razão para pensar (e muita razão para não pensar) que nosso próprio espírito apoderou-se agora do melhor vocabulário para formular hipóteses que irão explicar e predizer todos os outros espíritos (ou, talvez, os outros corpos). Esse ponto é colocado por Charles Taylor, que formula a questão como segue:

> ... poderíamos ficar tão escandalizados pela perspectiva de tal ciência hermenêutica que iríamos querer voltar ao modelo de verificação. Por que não tomamos a nossa compreensão de significado como parte da lógica do descobrimento, como sugerem os empiristas lógicos para nossas intelecções uniformizáveis, e continuamos a fundar nossa ciência na exatidão de nossas predições?[23]

e a responde enumerando três razões pelas quais "tal predição exata é radicalmente impossível". Ele diz que

> a terceira e mais fundamental razão para a impossibilidade de predição concreta é que o homem é um animal autodefinidor. Com as mudanças em sua autodefinição há mudanças tais no que o homem é, que ele tem que ser compreendido em termos diferentes. Mas as mutações conceituais na história humana podem produzir e freqüentemente produzem tramas conceituais que são incomensuráveis, isto é, onde os termos não podem ser definidos em relação a um estrato comum de expressões. (p. 49)

O ponto de que o que interfere com a predição do comportamento dos habitantes de uma cultura não-familiar é simplesmente a incomensurabilidade de sua linguagem parece-me exatamente certo, mas penso que Taylor passa a obscurecer seu próprio ponto quando continua dizendo:

> O sucesso da predição nas ciências naturais está ligado ao fato de que todos os estados do sistema, passados e futuros, podem ser descritos na mesma faixa de conceitos, como valores, digamos, das mesmas variáveis. Portanto, todos os estados futuros do sistema solar podem ser caracterizados, como o são os passados, na linguagem da mecânica newtoniana... Apenas se o passado e o futuro forem colocados sob a mesma rede conceitual pode-se compreender os estados do último como alguma função dos estados do primeiro, e assim predizer.

23 Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics* 25 (1971), p. 48.

> Nas ciências do homem essa unidade conceitual é viciada pelo fato da inovação conceitual, que por sua vez altera a realidade humana. (p. 49)

Aqui Taylor restabelece a noção de homem como um ser que muda a partir de dentro ao encontrar modos melhores (ou, pelo menos, novos) de descrever, predizer e explicar a si mesmo. Seres não-humanos, como meros *êtres-en-soi*, não mudam a partir de dentro, mas simplesmente são descritos, preditos e explicados num vocabulário melhor. Esse modo de colocá-lo leva-nos de volta à velha má noção metafísica de que o universo é constituído de duas espécies de coisas. O sentido no qual os seres humahos se alteram a si mesmos ao se redescreverem não é mais metafisicamente excitante ou misterioso do que o sentido em que eles se alteram a si mesmos mudando sua dieta, seus parceiros sexuais ou sua habitação. É justamente o mesmo sentido: ou seja, sentenças novas e mais interessantes tornam-se verdade a seu respeito. Taylor prossegue dizendo que "os próprios termos em que o futuro terá que ser caracterizado, se for para que o compreendamos apropriadamente, não estão todos disponíveis para nós no presente" (p. 50), e pretende que isso valha apenas para seres humanos. Mas, por tudo que sabemos, pode ser que a criatividade humana tenha secado e que no futuro seja o mundo *não*-humano aquele que se contorcerá para fora de nossa rede conceitual. Poderia ocorrer o caso de que todas as sociedades humanas futuras venham a ser (como resultado, talvez, da ubiqüidade do totalitarismo tecnocrático) monótonas variações de nossa própria. Mas a ciência contemporânea (que já parece tão inauspiciosa para explicar a acupuntura, a migração das borboletas e assim por diante) pode em breve chegar a parecer tão mal parada como o hilomorfismo de Aristóteles. A linha que Taylor está descrevendo não é a linha entre o humano e o não-humano, mas entre aquela parte do campo de inquirição em que nos sentimos bastante inseguros sobre se temos à mão o vocabulário certo e aquela parte onde nos sentimos bastante seguros de que o temos. Isso, no momento, *coincide* aproximadamente com a distinção entre os campos das *Geistes-* e das *Naturwissenschaften*. Mas essa coincidência pode ser *mera* coincidência. Numa perspectiva suficientemente longa, o homem pode resultar sendo menos δεινος do que Sófocles o supunha, e as

forças elementares da natureza mais do que sonham os fisicistas modernos.

Para ver esse ponto é útil ter em mente que há abundância de ocasiões em que fazemos melhor simplesmente ignorando o *pour-soi* dos seres humanos. Fazemos assim no caso de pessoas particularmente chatas e convencionais, por exemplo, das quais cada ato e palavra são tão predizíveis que os "objetivamos" sem hesitação. Inversamente, quando nos defrontamos com algo não-humano que se esquiva da rede conceitual presentemente usada, é natural começar a falar sobre uma linguagem desconhecida — imaginar, por exemplo, as borboletas migratórias tendo uma linguagem em que descrevem características do mundo para as quais a mecânica newtoniana não tem nome. Ou, se não quisermos ir tão longe, ao menos caímos naturalmente na noção de que o Livro da Natureza ainda não foi decifrado — que não contém mais, digamos, "gravitação" do que contém "movimento natural". A tentação é de antropomorfizar o mundo não-humano, ou alguma parte dele, exatamente tão logo se torna claro que, como com o nativo de uma cultura exótica, ou o gênio cuja conversa está além de nossa compreensão, não "falamos a mesma linguagem". A natureza é tudo o que seja tão rotineiro, familiar e administrável que confiamos implicitamente em nossa própria linguagem. O espírito é tudo o que é tão não-familiar e não-administrável que começamos a nos perguntar se nossa "linguagem" é "adequada" ao mesmo. Nosso pasmo, desnudado do imaginário especular, é simplesmente sobre se alguém ou alguma coisa pode estar lidando com o mundo em termos para os quais nossa linguagem não contém quaisquer equivalentes prontos. Mais simplesmente ainda, é apenas pasmo sobre se não precisamos mudar nosso vocabulário e não apenas nossas asserções.

Disse no início deste capítulo que a hermenêutica é, grosseiramente, uma descrição de nosso estudo do não-familiar, e a epistemologia, grosseiramente, uma descrição de nosso estudo do familiar. Dada a interpretação algo forçada que acabo de atribuir a "espírito" e "natureza", eu poderia agora concordar com a visão tradicional de que a hermenêutica descreve nossa inquirição sobre o espírito, enquanto que a epistemologia é uma descrição de nossa inquirição sobre a natureza. Mas penso que seria melhor abandonar de uma vez a distinção espírito-natureza. Como já disse, essa distinção

reúne (a), a distinção entre aquilo que não se encaixa e o que se encaixa perfeitamente em nosso modo presente de explicar e predizer as coisas, com (b), a distinção entre algo que une todas as variadas características (enumeradas no capítulo I, seção 3) que temos, em uma época ou outra, tomadas como distintivamente humanas, e o resto do mundo. Também reúne essas duas distinções a (c), a distinção (criticada no capítulo III, seção 3) entre a faculdade de espontaneidade (a atividade transcendental da constituição) e aquela de receptividade. (O faz por uma fusão de nossa faculdade receptiva transcendental de sentido com o campo de apresentações sensoriais que constituem o "eu empírico" — uma fusão que o próprio Kant foi incapaz de evitar.) O resultado de reunir espírito como criatividade autotranscendente romântica (sempre passível de começar a falar de um modo incomensurável com nossa linguagem presente) com espírito como idêntico à Essência Especular do homem (com toda sua liberdade metafísica da explicação física), e com o espírito como o "constituidor" da realidade fenomênica foi a metafísica do idealismo alemão do século XIX. Era um conjunto fecundo de assimilações, mas um de seus resultados menos afortunados foi a noção de que a filosofia tinha uma esfera especial própria, totalmente apartada da ciência. Essa assimilação ajudou a manter viva a noção de "filosofia" como disciplina centrada na epistemologia. Enquanto a noção de espírito como constituidor transcendental (no sentido kantiano) era reforçada pelo apelo do dualismo cartesiano por um lado, e pelo do romantismo por outro, a noção de uma disciplina presidente chamada "epistemologia" ou "filosofia transcendental" — não-redutível nem a *Naturwissenschaft* (psicofisiologia), nem a *Geisteswissenschaft* (sociologia do conhecimento) — pôde sobreviver inquestionada. Um legado infeliz adicional foi a confusão da necessidade de tradução não-mecânica (e mais geralmente de formação imaginativa de conceitos) com a "irredutibilidade do ego transcendental constituinte". Essa confusão manteve viva a questão idealismo-realismo até muito depois de que ela deveria ter sido encerrada, uma vez que os amigos da hermenêutica pensavam (como ilustra a citação de Apel no início desta seção) que algo como o idealismo era o alvará de sua atividade, enquanto que seus inimigos supunham que qualquer um que praticasse abertamente a hermenêu-

tica devia ser "antinaturalista", devendo-lhe faltar um sentido apropriado da exterioridade bruta do universo físico.

Para resumir o que desejo dizer sobre a "irredutibilidade das *Geisteswissenschaften*", então, permitam-me oferecer as seguintes teses:

O fisicalismo provavelmente está certo em dizer que algum dia seremos capazes, "em princípio", de predizer cada movimento do corpo de uma pessoa (inclusive os de sua laringe e de sua mão ao escrever) por referência a microestruturas no interior de seu corpo.

O perigo de tal sucesso para a liberdade humana é mínimo, uma vez que a cláusula "em princípio" permite a probabilidade de que a determinação das condições iniciais (os estados antecedentes das microestruturas) será demasiadamente difícil de preencher exceto como um exercício pedagógico ocasional. Os torturadores e os praticantes de lavagem cerebral já estão, de qualquer modo, numa posição tão boa quanto poderiam desejar para interferir na liberdade humana; o progresso científico ulterior não pode melhorar ainda mais sua posição.

A intuição por trás da distinção tradicional entre natureza e espírito, e por trás do romantismo, é a de que podemos predizer que ruídos sairão da boca de alguém sem saber o que significam. Assim, mesmo se pudéssemos predizer os sons emitidos pela comunidade de inquiridores científicos do ano 4000, não estaríamos ainda em posição de nos juntar à sua conversação. Essa intuição é bastante correta.[24]

O fato de que podemos predizer um ruído sem saber o que significa é apenas o fato de que as condições microestruturais necessárias e suficientes para a produção do ruído raramente terão o paralelo de uma equivalência material entre uma colocação na linguagem usada para descrever a microestrutura e a colocação expressa pelo ruído. Isso não é porque alguma coisa seja não-predizível em princípio, muito menos por causa de uma divisão ontológica entre natureza e espírito, mas simplesmente por causa da diferença entre uma linguagem adequada para lidar com neurônios e uma adequada para lidar com pessoas.

24 Este é o cerne da verdade disfarçado na afirmação quineana de que as *Geisteswissenschaften* não contêm quaisquer "trivialidades". Ele está bem expresso numa discussão de Quine por Raymond Geuss: "Mesmo quando temos uma teoria da natureza que nos permite predizer as disposições verbais de alguém para toda a eternidade, ainda assim não compreenderemos por força disso o que esse alguém *significa*." ("Quine und die Unbestimmtheit der ontologie", *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 8 [1973], p. 44n.)

Podemos saber como replicar a um comentário críptico de um jogo de linguagem diferente sem saber, ou nos preocupar com, que sentença em nosso jogo de linguagem ordinário é materialmente equivalente àquele comentário.[25] Produzir comensurabilidade encontrando equivalências materiais entre sentenças retiradas de diferentes jogos de linguagem é apenas uma técnica entre outras para lidar com nossos semelhantes humanos. Quando não funciona, recaímos no que quer que funcione — por exemplo, pegar o jeito de um novo jogo de linguagem e possivelmente esquecer o nosso antigo. Esta é a mesma técnica que usamos quando a natureza não-humana se mostra recalcitrante a ser predita no vocabulário da ciência tradicional.

A hermenêutica não é "outro modo de conhecer" — "compreender" enquanto oposto a "explicação" (preditiva). É vista melhor como outra maneira de lidar. Seria bom para a clareza filosófica se simplesmente *déssemos* a noção de "cognição" à ciência preditiva e parássemos de nos preocupar a respeito de "métodos cognitivos alternativos". Não pareceria valer a pena brigar pela palavra *conhecimento*, não fosse pela tradição kantiana de que ser filósofo é ter uma "teoria do conhecimento" e pela tradição platônica de que a ação não baseada em conhecimento da verdade das proposições é "irracional".

25 Que todas as linguagens sejam traduzíveis de uma para a outra (pelas razões davidsonianas mencionadas no capítulo VI) não significa que tais equivalências podem ser encontradas (mesmo "em princípio"). Simplesmente significa que não podemos encontrar sentido na afirmação de que há mais que impedimentos temporários ao nosso *know-how* — a afirmação de que algo chamado um "esquema conceitual diferente" nos impede de aprender como conversar com outro usuário de linguagem. E também não afasta a intuição por trás da falsa afirmação romântica de que os grandes poemas são intraduzíveis. Eles são, sem dúvida, traduzíveis; o problema é que as traduções não são elas próprias grandes poemas.

CAPÍTULO VIII

A filosofia sem espelhos

1. *Hermenêutica e edificação*

Nossas noções atuais do que é ser um filósofo estão tão amarradas à tentativa kantiana de tornar comensuráveis todas as afirmações de conhecimento que é difícil imaginar o que poderia ser a filosofia sem a epistemologia. Mais genericamente, é difícil imaginar que qualquer atividade tivesse direito de levar o nome "filosofia" se nada tivesse a ver com conhecimento — se não fosse em algum sentido uma teoria do conhecimento, ou um método de obter conhecimento, ou ao menos uma pista sobre onde alguma espécie supremamente importante de conhecimento poderia ser encontrada. A dificuldade se origina de uma noção partilhada por platônicos, kantianos e positivistas: que o homem tem uma essência — a saber, descobrir essências. A noção de que nossa tarefa principal é espelhar com precisão, em nossa própria Essência Especular, o universo ao redor, é o complemento da noção comum a Demócrito e Descartes, de que o universo é constituído de coisas muito simples, clara e distintamente cognoscíveis, o conhecimento de cujas essências proporciona o vocabulário-mestre que permite comensurar todos os discursos.

Esse retrato clássico dos seres humanos deve ser colocado de lado antes que a filosofia epistemologicamente centrada possa ser colocada de lado. A "hermenêutica" como um termo polêmico na fi-

losofia contemporânea é uma tentativa de fazê-lo. O uso do termo com esse propósito é em grande parte devido a um livro — *Truth and Method*, de Gadamer. Ali Gadamer deixa claro que a hermenêutica não é um "método para alcançar a verdade" que se encaixa no retrato clássico do homem: "O fenômeno hermenêutico não é de modo algum basicamente um problema de método".[1] Ou melhor, Gadamer pergunta, aproximadamente, que conclusões poderiam ser tiradas do fato de que temos que praticar a hermenêutica — do "fenômeno hermenêutico" como um fato acerca das pessoas do qual a tradição epistemológica tentou se livrar. "A hermenêutica desenvolvida aqui," diz ele, "não é... uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de compreender o que verdadeiramente são as ciências humanas, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as conecta com a totalidade de nossa experiência do mundo."[2] Seu livro é uma redescrição do homem que tenta colocar o retrato clássico dentro de um maior e, assim, antes "distanciar" a problemática filosófica padrão do que oferecer um conjunto de soluções à mesma.

Para os meus propósitos presentes, a importância do livro de Gadamer é que ele consegue separar um dos três elementos da noção filosófica de "espírito" — a noção romântica do homem como autocriativo — dos outros dois elementos com os quais aquele se enredara. Gadamer (como Heidegger, para com quem parte de seu trabalho está em dívida) não faz quaisquer concessões, seja ao dualismo cartesiano, seja à noção de "constituição transcendental" (em qualquer sentido ao qual se poderia dar uma interpretação idealista).[3] Assim ele ajuda a reconciliar o ponto "naturalista" que tentei estabelecer no capítulo anterior — que a "irredutibilidade das *Geisteswissenschaften*" não é uma questão de dualismo metafísico — com nossa intuição "existencialista" de que redescrever a nós mesmos é a coisa mais importante que podemos fazer. Ele o faz substituindo a noção de *Bildung* (educação, autoformação) por aquela de "conhecimento" como objetivo do pensar. Dizer que nos tornamos pessoas diferentes, que nos "refazemos" à medida que lemos mais, conversamos mais e escrevemos mais é simplesmente um modo dramático de dizer que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito em virtude de tais atividades são com freqüência mais importantes para nós que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito quando bebemos mais, ganhamos mais e assim por diante. Os eventos que nos tornam capazes de dizer coisas novas e interessantes sobre nós mesmos são, nesse sentido não-metafísico, mais "essenciais" para nós (ao menos para nós, intelectuais relativamente desocupados, habitando uma parte estável e próspera do mundo) do que os eventos que mudam nossas formas ou nossos padrões de vida (nos "refazendo" de modos menos "espirituais"). Gadamer desenvolve sua noção de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (o tipo de consciência do passado que nos modifica) para caracterizar uma atitude interessada não tanto no que está ali fora no mundo, ou no que aconteceu na história, quanto no que podemos obter da natureza e da história para nossos próprios usos. Nessa atitude, obter os fatos corretamente (sobre átomos e o vácuo ou sobre a história da Europa) é simplesmente propedêutico para encontrar um modo novo e mais interessante de nos expressar e, dessa forma, de lidar com o mundo. Do ponto de vista educacional, enquanto oposto ao epistemológico ou tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades.[4]

1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nova York, 1975), p. xi. Com efeito, seria razoável chamar o livro de Gadamer uma investida contra a própria idéia de método, onde este é concebido como uma tentativa de commensuração. É instrutivo notar os paralelos entre esse livro e *Against Method*, de Paul Feyerabend. Meu tratamento de Gadamer está em dívida com Alasdair MacIntyre; ver seu "Contexts of Interpretation", *Boston University Journal* 24 (1976), pp. 41-46.

2 Gadamer, *Truth and Method*, p. xiii.

3 Cf. *ibid.*, p. 15. "Mas podemos reconhecer que *Bildung* é um elemento do espírito sem estar atado à filosofia do espírito absoluto de Hegel, justamente como a intelecção da historicidade da consciência não está atada à sua filosofia da história do mundo."

4 O contraste aqui é o mesmo que o envolvido na querela tradicional entre educação "clássica" e educação "científica", mencionado por Gadamer em sua seção de abertura sobre "The Significance of the Humanist Tradition". Mais geralmente, o mesmo pode ser visto como um aspecto da querela entre a poesia (que não pode ser omitida do primeiro tipo de educação) e filosofia (a qual, quando concebendo a si mesma como supraciência, gostaria de tornar-se fundamental para o último tipo de educação). Yeats perguntou aos espíritos (os quais, acreditava, estavam ditando-lhe *A Vision* através da mediunidade de sua mulher) por que haviam vindo. Os espíritos replicaram:

Como "educação" soa um tanto prosaico demais, e *Bildung* um tanto estrangeiro demais, irei usar "edificação" para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico exóticos, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode em vez disso consistir na atividade "poética" de cogitar esses novos alvos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nossas cercanias familiares nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva — ao menos se "construtivo" significa o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso normal. Pois o discurso edificante é *suposto* ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres.

O contraste entre o desejo de edificação e o desejo da verdade não é, para Gadamer, uma expressão de uma tensão que necessite ser resolvida ou chegar a um meio-termo. Se há um conflito, é entre a visão platônica-aristotélica de que o *único* modo de ser edificado é saber o que há ali fora (refletir os fatos com precisão — perceber nossa essência conhecendo essências) e a visão de que a busca da verdade é apenas um entre muitos modos pelos quais poderíamos ser edificados. Gadamer, corretamente, atribui a Heidegger o crédito por elaborar um modo de ver a busca de conhecimento objetivo (primeiramente desenvolvida pelos gregos, usando a matemática como modelo) como um projeto humano entre outros.[5] O ponto, entretanto, é mais vívido em Sartre, que vê a tentativa de obter um co-

"Para trazer-lhe metáforas para poesia." Um filósofo poderia ter esperado alguns fatos concretos sobre como eram as coisas do outro lado, mas Yeats não ficou desapontado.

5 Ver a seção chamada "The Overcoming of the Epistemological Problem..." em *Truth and Method*, pp. 214ss., e comparar Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson (Nova York, 1962), seção 32.

nhecimento objetivo do mundo, e por conseguinte de si mesmo, como uma tentativa de evitar a responsabilidade por escolher o próprio projeto.[6] Para Sartre, dizer isso não é dizer que o desejo de conhecimento objetivo da natureza, história ou qualquer outra coisa está destinado a ser malsucedido, ou mesmo destinado a ser auto-frustrante. É meramente dizer que apresenta uma tentação à auto-frustração à medida que pensamos que, por conhecer quais descrições dentro de um conjunto dado de discursos normais se aplicam a nós, dessa forma conhecemos a nós mesmos. Para Heidegger, Sartre e Gadamer a inquirição objetiva é perfeitamente possível e freqüentemente efetiva — a única coisa a ser dita contra ela é que proporciona apenas alguns modos, dentre muitos, de descrever a nós mesmos, e que alguns destes podem ser um obstáculo ao processo de edificação.

Para resumir essa visão "existencialista" da objetividade, então: a objetividade deveria ser vista como conformidade às normas de justificação (para asserções e para ações) que encontramos sobre nós. Tal conformidade torna-se dúbia e auto-frustrante apenas quando vista como algo mais do que isso — ou seja, como um modo de obter acesso a algo que "baseia" as práticas correntes de justificação em alguma outra coisa. Tal "base" é considerada como não necessitando de nenhuma justificação, porque se tornou clara e distintamente percebida a ponto de contar como "fundamento filosófico". Isso é auto-frustrante não apenas por causa do absurdo geral de a justificação última repousar sobre o injustificável, mas por causa do absurdo mais concreto de pensar que o vocabulário usado pela atual ciência, moralidade ou qualquer coisa tenha alguma ligação privilegiada com a realidade que o torna *mais* que apenas um conjunto adicional de descrições. Concordar com os naturalistas que a redescrição não é "mudança de essência" impõe em seguida o abandono completo da noção de "essência".[7] Mas a estratégia filosófica pa-

6 Ver Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes (Nova York, 1956), pte. dois, cap. 3, sec. 5, e a "Conclusion" do livro.

7 Teria sido afortunado se Sartre tivesse complementado seu comentário de que o homem é o ser cuja essência é não ter nenhuma essência dizendo que isso se destinava também a todos os outros seres. A não ser que seja feita essa adição, Sartre parecerá estar insistindo na boa e velha distinção metafísica entre espírito e natureza em outros termos, em vez de só afirmar que o

drão da maioria dos naturalismos é encontrar algum modo de mostrar que nossa própria cultura, com efeito, tomou conta da essência do homem — tornando assim a todos os vocabulários novos e incomensuráveis apenas ornamentação "não-cognitiva".[8] A utilidade da visão "existencialista" é que, ao proclamar que não temos nenhuma essência, nos permite ver as descrições de nós mesmos que encontramos em uma das (ou na unidade das) *Naturwissenschaften* como a par com as várias descrições alternativas oferecidas pelos poetas, romancistas, psicólogos de profundidade, escultores, antropólogos e místicos. As primeiras não são representações privilegiadas em virtude do fato de que (no momento) há mais consenso nas ciências do que nas artes. Simplesmente fazem parte do repertório de autodescrições à nossa disposição.

Esse ponto também pode ser colocado como uma extrapolação do lugar-comum de que uma pessoa não pode ser considerada como educada — *gebildet* — se conhecer *apenas* os resultados das *Naturwissenschaften* normais da época. Gadamer começa *Truth and Method* com uma discussão do papel da tradição humanista em dar sentido à noção de *Bildung* como algo que não tem "quaisquer objetivos fora de si mesma".[9] Para dar sentido a tal noção precisamos de um sentido da relatividade dos vocabulários descritivos a períodos, tradições e acidentes históricos. É isso que faz a tradição humanista em educação e o que o treinamento nos resultados das ciências naturais não consegue fazer. Dado esse sentido de relatividade, não podemos levar a sério a noção de "essência", nem a noção da tarefa do homem como a representação precisa de essências. As ciências naturais, por si mesmas, deixam-nos convencidos de que sabemos tanto o que somos quanto o que podemos ser — não apenas como predizer e controlar nosso comportamento, mas os limites desse comportamento (e, em particular, os limites de nossa fala significante). A tentativa de Gadamer de atalhar a demanda (comum a Mill e Carnap) por "objetividade" nas *Geisteswissenschaften* é a tentativa de prevenir a educação de ser reduzida a instrução nos resultados da inquirição normal. Mais amplamente, é a tentativa de prevenir a inquirição anormal de ser encarada como suspeita apenas por causa de sua anormalidade.

homem está sempre livre para escolher novas descrições (para si mesmo, entre outras coisas).

8 Dewey, parece-me, é o único autor geralmente classificado como um "naturalista" que não demonstrou essa atitude redutiva, apesar de sua incessante conversa sobre o "método científico". A realização peculiar de Dewey foi ter permanecido suficientemente hegeliano para não pensar na ciência natural como tendo uma trajetória interna para as essências das coisas, tornando-se, ao mesmo tempo, suficientemente naturalista para pensar sobre os seres humanos em termos darwinianos.

9 Gadamer, *Truth and Method*, p. 12.

Essa tentativa "existencialista" de colocar a objetividade, a racionalidade e a inquirição normal dentro do panorama mais amplo de nossa necessidade de sermos educados e edificados é com freqüência oposta pela tentativa "positivista" de distinguir o aprender fatos do adquirir valores. Do ponto de vista positivista, a exposição de Gadamer do *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* pode parecer pouco mais que a reiteração do lugar-comum de que mesmo quando conhecemos todas as descrições objetivamente verdadeiras de nós mesmos, ainda podemos não saber o que fazer com nós mesmos. A partir desse ponto de vista, *Truth and Method* (e os capítulos VI e VII acima) são apenas dramatizações infladas do fato de que a inteira submissão a todas as exigências de justificação oferecidas pela inquirição normal ainda nos deixaria livres para extrair nossa própria moralidade das asserções assim justificadas. Mas a partir dos pontos de vista de Gadamer, Heidegger e Sartre, o problema com a distinção fato-valor é que esta é planejada precisamente para borrar o fato de que descrições alternativas são possíveis em adição àquelas oferecidas pelos resultados das inquirições normais.[10] Isso sugere que uma vez que "todos os fatos estão dentro" nada permanece, exceto a adoção "não-cognitiva" de uma atitude — uma escolha que não é racionalmente discutível. Isso disfarça o fato de que usar um conjunto de sentenças verdadeiras para descrever a nós mesmos já é escolher uma atitude em relação a nós mesmos, enquanto que usar outro conjunto de sentenças verdadeiras é adotar uma atitude contrária. A distinção positivista entre fatos e valores, crenças e atitudes apenas pode parecer plausível se supusermos que existe um

10 Ver a discussão de "valores" de Heidegger em *Being and Time*, p. 133, e a de Sartre em *Being and Nothingness*, pte. dois, cap. 1, seç. 4. Comparar comentários de Gadamer sobre Weber (*Truth and Method*, pp. 461ss.).

vocabulário livre de valores que torna comensuráveis esses conjuntos de colocações "factuais". Mas, de um ponto de vista educacional, é desastrosa a ficção filosófica de que tal vocabulário está na ponta de nossas línguas. Ela nos força a fingir que podemos nos cindir em conhecedores de sentenças verdadeiras, por um lado, e, por outro, escolhedores de vidas, ou ações, ou obras de arte. Essas diretivas artificiais tornam impossível colocar em foco a noção de edificação. Ou, mais exatamente, tentam-nos a pensar na edificação como nada tendo a ver com as faculdades racionais que são empregadas no discurso normal.

Assim, o esforço de Gadamer para livrar-se da imagem clássica do homem-como-essencialmente-conhecedor-de-essências é, entre outras coisas, um esforço para livrar-se da distinção entre fato e valor e, portanto, para deixar-nos pensar em "descobrir os fatos" como um projeto de edificação entre outros. É por isso que Gadamer dedica tanto tempo para desmontar as distinções que Kant traçou entre cognição, moralidade e julgamento estético.[11] Não há nenhum modo, até onde posso ver, pelo qual *argumentar* sobre a questão de manter no lugar a "grade" kantiana ou colocá-la de lado. Não há qualquer discurso filosófico "normal" que proporcione terreno comum de comensuração para aqueles que vêem a ciência e a edificação como, respectivamente, "racional" e "irracional", e aqueles que vêem a busca de objetividade como uma possibilidade entre outras a serem levadas em conta no *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Se não existe tal terreno comum, tudo o que podemos fazer é mostrar como parece o outro lado a partir de nosso ponto de vista. Isto é, tudo o que podemos fazer é ser hermenêuticos em relação à oposição — tentar mostrar como as coisas estranhas, paradoxais ou ofensivas que eles dizem juntam-se ao resto que desejam dizer, e como fica o que dizem quando transposto para o nosso próprio idioma alternativo. Essa hermenêutica com intenção polêmica é comum às tentativas de Heidegger e Derrida de desconstruir a tradição.

11 Ver a polêmica de Gadamer contra "a subjetivação do estético", na Terceira Crítica de Kant (*Truth and Method*, p. 87) e comparar os comentários de Heidegger em "Letter on Humanism" sobre as distinções de Aristóteles entre física, lógica e ética (Heidegger, *Basic Writings*, ed. Krell [Nova York, 1976], p. 232).

2. *Filosofia sistemática e filosofia edificativa*

O ponto de vista hermenêutico, a partir do qual a aquisição da verdade decresce em importância e é vista como componente da educação, só é possível se alguma vez nos houvermos postado em outro ponto de vista. A educação tem que partir da aculturação. Assim, a busca de objetividade e a perceptividade autoconsciente das práticas sociais em que a objetividade consiste são os primeiros passos necessários para tornar-se *gebildet*. Temos que nos ver primeiramente como *en-soi* — como descritos por aquelas colocações que são objetivamente verdadeiras no julgamento de nossos pares — antes que haja alguma razão para que nos vejamos como *pour-soi*. Similarmente, não podemos ser educados sem descobrir bastante sobre as descrições do mundo oferecidas por nossa cultura (por exemplo, aprendendo os resultados das ciências naturais). Mais tarde, talvez, poderemos atribuir menos valor ao "estar em contato com a realidade", mas só nos podemos permitir isso após ter passado através de estágios de implícita, e depois de explícita e autoconsciente conformidade às normas dos discursos que são enunciados em torno de nós.

Coloco esse ponto banal de que a educação — mesmo a educação do revolucionário ou do profeta — precisa começar pela aculturação e pela conformidade apenas para proporcionar um complemento admonitório à afirmação "existencialista" de que a participação normal no discurso normal é simplesmente um projeto, um modo de estar no mundo. A cautela resume-se a dizer que o discurso anormal e "existencial" é sempre parasítico em relação ao discurso normal, que a possibilidade da hermenêutica é sempre parasítica em relação à possibilidade (e talvez em relação à efetividade) da epistemologia, e que a edificação sempre emprega materiais proporcionados pela cultura da época. Tentar o discurso anormal *de novo*,[12] sem sermos capazes de reconhecer nossa própria anormalidade, é loucura no sentido mais literal e terrível. Insistir em ser hermenêuticos onde bastaria a epistemologia — tornar-nos incapazes de encarar o discurso normal em termos de seus próprios motivos, e capazes de encará-lo apenas a partir de nosso próprio discurso anor-

12 *De novo* = a partir de zero, em latim. (N. do T.)

mal — não é loucura, mas mostra uma carência de educação. Adotar a atitude "existencialista" em relação à objetividade e racionalidade, comum a Sartre, Heidegger e Gadamer, somente faz sentido se o fazemos num afastamento consciente de uma norma bem compreendida. O "existencialismo" é um movimento *intrinsecamente reativo* de pensamento, que só tem sentido em oposição à tradição. Desejo agora generalizar esse contraste entre filósofos cujo trabalho é essencialmente construtivo e aqueles cujo trabalho é essencialmente reativo. Desse modo desenvolverei um contraste entre a filosofia centrada na epistemologia e o tipo de filosofia que tem seu ponto de partida na suspeita sobre as intenções da epistemologia. Esse é o contraste entre as filosofias "sistemática" e "edificante".

Em toda cultura suficientemente reflexiva existem aqueles que isolam uma área, um conjunto de práticas, e a vêem como o paradigma da atividade humana. Tentam, então, mostrar como o resto da cultura pode lucrar com esse exemplo. Na corrente principal da tradição filosófica ocidental, esse paradigma tem sido conhecer — possuir crenças verdadeiras justificadas ou, melhor ainda, crenças tão intrinsecamente persuasivas que tornam a justificação desnecessária. Sucessivas revoluções filosóficas dentro dessa corrente principal foram produzidas por filósofos excitados por novas façanhas cognitivas — por exemplo, a redescoberta de Aristóteles, a mecânica galileana, o desenvolvimento da historiografia autoconsciente no século XIX, a biologia darwiniana, a lógica matemática. O uso de Aristóteles por Tomás para conciliar os Padres, as críticas ao escolasticismo de Descartes e Hobbes, a noção iluminista de que a leitura de Newton leva naturalmente à queda de tiranos, o evolucionismo de Spencer, a tentativa de Carnap de superar a metafísica através da lógica são outras tantas tentativas de remodelar o resto da cultura pelo modelo das últimas realizações cognitivas. Um filósofo ocidental da "corrente principal" diz tipicamente: Agora que tal-e-tal linha de inquirição teve um sucesso tão assombroso, vamos reformar toda a inquirição e toda a cultura por seu modelo, permitindo assim que a objetividade e a racionalidade prevaleçam em áreas previamente obscurecidas pela convenção, superstição e falta de uma compreensão epistemológica apropriada da capacidade do homem de representar com precisão a natureza.

Na periferia da história da filosofia moderna são encontradas figuras que, sem formar uma "tradição", se parecem entre si em sua desconfiança da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências. Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, o ulterior Wittgenstein, o ulterior Heidegger são figuras desse tipo. Freqüentemente são acusados de relativismo ou cinismo. Freqüentemente são dúbios em relação ao progresso, e especialmente em relação à ultima afirmação de que tal-e-tal disciplina finalmente tornou a natureza do conhecimento humano tão clara que a razão irá agora alastrar-se através do resto da atividade humana. Esses escritores mantiveram viva a sugestão de que, mesmo quando temos uma crença verdadeira justificada sobre tudo que queremos saber, não podemos ter nada mais que conformidade às normas da época. Eles mantiveram vivo o sentido historicista de que a "superstição" deste século foi o triunfo da razão do século passado, assim como o sentido relativista de que o mais novo vocabulário, emprestado à realização científica mais recente, pode não exprimir representações privilegiadas de essências, mas ser só mais um na infinidade potencial de vocabulários para a descrição do mundo.

Os filósofos da corrente principal são os filósofos que chamarei "sistemáticos", e os periféricos são aqueles que chamarei "edificantes". Esses filósofos periféricos, pragmáticos, são primariamente céticos *em relação à filosofia sistemática*, em relação ao projeto inteiro da comensuração universal.[13] Em nossa época Dewey, Wittgenstein e Heidegger são os grandes pensadores edificantes, periféricos. Todos os três tornam tão difícil quanto possível tomar seu pensamento como exprimindo visões sobre problemas filosóficos

13 Considerar a passagem de "Jardim de Epicuro", que Jacques Derrida cita no início de "La Mythologie Blanche" (em *Marges de la Philosophie* [Paris, 1972], p. 250):
"... os metafísicos, quando inventam uma nova linguagem, são como amoladores de facas que desbastem moedas e medalhas de encontro à sua pedra, em vez de facas e tesouras. Eles apagam o relevo, as inscrições, os retratos e, quando não se pode mais ver Vitória, ou Guilherme, ou a República Francesa nas moedas, eles explicam: essas moedas agora nada têm de especificamente inglês, alemão ou francês, pois as retiramos do tempo e espaço; agora não mais valem, digamos, cinco francos, mas têm antes um valor inestimável e a área em que são um meio de trocas foi infinitamente estendida."

tradicionais, ou como fazendo propostas construtivas para a filosofia como disciplina cooperativa e progressiva.[14] Eles zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final. Batem sempre na mesma tecla da afirmação holística de que as palavras tomam seus sentidos antes de outras palavras do que em virtude de seu caráter representativo, e do corolário de que os vocabulários adquirem seus privilégios antes dos homens que os usam que de sua transparência para o real.[15]

A distinção entre filósofos sistemáticos e edificantes não é a mesma que a distinção entre filósofos normais e filósofos revolucionários. Esta última distinção coloca Husserl, Russell, o ulterior Wittgenstein e o ulterior Heidegger do mesmo lado ("revolucionário") de uma linha. Para os meus propósitos, o que importa é uma distinção entre duas espécies de filósofos revolucionários. Por um lado, há filósofos revolucionários — aqueles que fundam novas escolas dentro das quais a filosofia normal, profissionalizada, pode ser praticada — que vêem a incomensurabilidade de seu novo vocabulário com o antigo como uma inconveniência temporária, a ser censurada nas imperfeições de seus predecessores e superada pela institucionalização de seu próprio vocabulário. Por outro lado, há grandes filósofos que temem a idéia de que seu vocabulário deveria chegar a ser institucionalizado, ou de que seus escritos possam ser vistos como comensuráveis com a tradição. Husserl e Russell (como

14 Ver a comparação de Wittgenstein e Heidegger, por Karl-Otto Apel, como tendo ambos "colocado em questão a metafísica ocidental como disciplina teórica" (*Transformation der Philosophie* [Frankfurt, 1973], vol. 1, p. 228). Eu não ofereci interpretações de Dewey, Wittgenstein e Heidegger em apoio do que estive dizendo sobre eles, mas tentei fazê-lo numa peça sobre Wittgenstein chamada "Keeping Philosophy Pure" (*Yale Review* [primavera de 1976], pp. 336-356), em "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey" (*Review of Metaphysics* 30 [1976], pp. 280-305), e em "Dewey's Metaphysics" em *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ed. Steven M. Cahn (Hanover, N.H., 1977).

15 Esse ponto heideggeriano sobre linguagem é extensiva e didaticamente decifrado por Derrida em *La Voix et le Phénomène*, traduzido para o inglês como *Speech and Phenomenon* por David Allison (Evanston, 1973). Ver a comparação de Derrida e Wittgenstein, por Newton Garver, em sua "Introduction" a essa tradução.

Descartes e Kant) são do primeiro tipo. O ulterior Wittgenstein e o ulterior Heidegger (como Kierkegaard e Nietzsche) são do último tipo.[16] Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos. Os grande filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Sabem que seu trabalho perde o propósito quando o período contra o qual estão reagindo já terminou. São *intencionalmente* periféricos. Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constróem para a eternidade. Os grande filósofos edificantes destróem em benefício de sua própria geração. Os filósofos sistemáticos desejam colocar seu tema na trilha segura de uma ciência. Os filósofos edificantes desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes — admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que *não* é uma representação acurada do que já se encontrava ali, algo que (ao menos pelo momento) não pode ser explicado e mal pode ser descrito.

A noção de um filósofo edificante, entretanto, é um paradoxo. Pois Platão definiu o filósofo por oposição ao poeta. O filósofo podia dar razões, argumentar por seus pontos de vista, justificar-se. Assim, os filósofos sistemáticos argumentativos dizem de Nietzsche e Heidegger que, sejam o que mais possam ser, eles não são *filósofos*. Essa manobra de "não realmente um filósofo" também é usada, evidentemente, pelos filósofos normais contra os filósofos revolucionários. Foi usada pelos pragmáticos contra os positivistas lógicos, pelos positivistas contra "filósofos da linguagem ordinária", e será usada sempre que o aconchegante profissionalismo estiver em perigo. Mas nesse uso torna-se apenas um ardil retórico que não revela nada mais senão que está sendo proposto um discurso incomensurável. Quando é usada contra filósofos edificantes, por outro lado, a acusação é realmente corrosiva. O problema para um filósofo edificante é que, como filósofo, ele está no negócio de oferecer argumentos, enquanto que gostaria simplesmente de oferecer outro conjunto de termos, *sem* dizer que esses termos são as repre-

16 O permanente fascínio do homem que concebeu toda a idéia da filosofia ocidental — Platão — deve-se a ainda não sabermos que tipo de filósofo era. Mesmo se a *Sétima Carta* for colocada de lado como espúria, o fato de após milênios de comentários ninguém saber quais passagens nos diálogos são pilhérias mantém a novidade do enigma.

sentações precisas recém-descobertas de essências (por exemplo, da essência da "filosofia" em si). Ele está, por assim dizer, violando não apenas as regras da filosofia normal (a filosofia das escolas de sua época) mas um tipo de metarregra: a regra de que alguém só pode sugerir mudar as regras porque notou que as antigas não se encaixam ao assunto tema, que não são adequadas à realidade, que impedem a solução dos problemas eternos. Os filósofos edificantes, diferentemente dos filósofos sistemáticos revolucionários, são aqueles que são anormais nesse metanível. Recusam-se a apresentar-se como tendo descoberto qualquer verdade objetiva (sobre, digamos, o que é a filosofia). Apresentam-se como fazendo algo diferente de, e mais importante que, oferecer representações precisas de como são as coisas. É mais importante, dizem eles, porque a noção de "representação precisa" em si não é o modo próprio de pensar sobre o que faz a filosofia. Mas, prosseguem então, isso não se dá porque "uma busca por representações precisas de... (por exemplo, 'os traços mais gerais da realidade' ou 'a natureza do homem')" é uma representação *im*precisa da filosofia.

Enquanto que revolucionários menos pretenciosos podem arcar com ter pontos de vista sobre muitas coisas sobre que seus predecessores tinham pontos de vista, os filósofos edificantes precisam desacreditar a própria noção de ter um ponto de vista, enquanto evitam ter um ponto de vista sobre ter pontos de vista.[17] Essa é uma posição desajeitada, mas não impossível. Wittgenstein e Heidegger administram-na bastante bem. Uma razão pela qual a administram tão bem é que eles não pensam que quando dizemos alguma coisa precisamos necessariamente estar exprimindo uma opinião sobre um assunto. Poderíamos simplesmente estar dizendo algo — antes participando de uma conversação do que contribuindo para uma inquirição. Talvez dizer coisas não seja sempre dizer como as coisas são. Talvez dizer *isso* não seja por si mesmo um caso de dizer como as coisas são. Ambos sugerem que vemos as pessoas como dizendo coisas, coisas melhores ou piores, sem vê-las como exteriorizando representações internas da realidade. Mas isso é apenas uma cunha

17 "Die Zeit des Weltbildes", de Heidegger (traduzido para o inglês por Marjorie Grene em *Boundary II* [1976]), é a melhor discussão que já me apareceu sobre essa dificuldade.

introdutória deles, pois então devemos parar de ver a nós mesmos como *vendo* isso, sem começar a ver a nós mesmos como vendo alguma outra coisa. Precisamos retirar completamente as metáforas visuais, e particularmente as especulares, de nossa fala.[18] Para fazer isso temos que compreender a fala não apenas como a não exteriorização de representações internas, mas como não sendo absolutamente uma representação. Temos que abandonar a noção de correspondência com sentenças assim como com pensamentos, e ver as sentenças como conectadas antes com outras sentenças que com o mundo. Precisamos ver o termo "corresponde a como as coisas são" antes como um cumprimento automático prestado ao discurso normal bem sucedido que como uma relação a ser estudada e aspirada durante o resto do discurso. A tentativa de estender esse cumprimento a feitos do discurso *a*normal é como cumprimentar um juiz por sua sábia decisão deixando-lhe uma gorda propina: demonstra falta de tato. Pensar em Wittgenstein e Heidegger como tendo pontos de vista sobre como as coisas são não é estar errado sobre como as coisas são, exatamente; é apenas mau gosto. Isso os coloca numa posição que não desejam e onde parecem ridículos.

Mas talvez eles *devessem* parecer ridículos. Como, então, saber quando adotar uma atitude cheia de tato e quando insistir na obrigação moral de alguém de manter um ponto de vista? Isso é como perguntar como sabemos quando a recusa de alguém a adotar nossas normas (de, por exemplo, organização social, práticas sexuais ou maneiras conversacionais) é moralmente ultrajante e quando é algo que devemos respeitar (ao menos provisoriamente). Não sabemos de tais coisas por referência a princípios gerais. Não sabemos com antecedência se, por exemplo, no caso de ser enunciada uma dada sentença ou desempenhado um dado ato, deveremos interromper uma conversa ou um relacionamento pessoal, pois tudo depende do que leva àquilo.

Ver filósofos edificantes como parceiros de conversação é uma alternativa a vê-los como mantendo pontos de vista sobre assuntos

18 Os escritos recentes de Derrida são meditações sobre como evitar essas metáforas. Como Heidegger em "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (em *Unterwegs zur Sprache* [Pfullingen, 1959]), Derrida ocasionalmente brinca com a noção da superioridade dos idiomas orientais e da escrita ideográfica.

de preocupação comum. Um modo de pensar em sabedoria como algo pelo que o amor não é o mesmo que o da argumentação, e cuja realização não consiste em encontrar o vocabulário correto para representar a essência, é pensar nela como a sabedoria prática necessária para participar numa conversação. Um modo de ver a filosofia edificante *como* o amor da sabedoria é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência.

3. *Edificação, relativismo e verdade objetiva*

Quero agora ampliar essa sugestão de que a filosofia edificante visa antes continuar uma conversação do que descobrir a verdade, desenvolvendo a partir dela uma resposta à familiar acusação de "relativismo" dirigida à subordinação da verdade à edificação. Afirmarei que a diferença entre conversação e inquirição é paralela à distinção de Sartre entre pensar sobre si mesmo como *pour-soi* e como *en-soi* e, desse modo, que o papel cultural do filósofo edificante é ajudar-nos a evitar a auto-frustração que resulta de acreditarmos que nos conhecemos a nós mesmos por conhecer um conjunto de fatos objetivos. Na seção seguinte tentarei provar o ponto inverso. Ali estarei dizendo que o behaviorismo, o naturalismo e o fisicalismo irrestritos que estive recomendando em capítulos anteriores ajudam-nos a evitar a auto-frustração de pensar que possuímos uma natureza profunda, oculta, metafisicamente significativa que nos torna "irredutivelmente" diferentes de tinteiros e átomos.

Pensa-se freqüentemente que os filósofos que têm dúvidas sobre a epistemologia tradicional questionam a noção de que no máximo uma das teorias incompatíveis competidoras pode ser verdadeira. Entretanto, é difícil encontrar qualquer pessoa que na verdade questione isso. Quando é dito, por exemplo, que "teorias da verdade" coerentistas ou pragmáticas permitem a possibilidade de que muitas teorias incompatíveis satisfizessem as condições estabelecidas para "a verdade", o coerentista ou pragmático geralmente replica que isso meramente mostra que não deveríamos ter quaisquer bases para

escolha entre essas candidatas a "a verdade". A moral a extrair, dizem eles, não é que tenham oferecido análises inadequadas do "verdadeiro", mas que há alguns termos — por exemplo, "a teoria verdadeira", "a coisa certa a fazer" — que, intuitiva e gramaticalmente, são singulares, mas para os quais não pode ser dado nenhum conjunto de condições necessárias e suficientes que isolem um referente único. Esse fato, dizem eles, não deveria surpreender. Ninguém pensa que há condições necessárias e suficientes que isolem, por exemplo, o referente único de "a melhor coisa que ela poderia ter feito ao encontrar-se naquela situação tão embaraçosa", embora possam ser dadas condições plausíveis que encurtem uma lista de candidatos competidores incompatíveis. Por que deveria ser diferente para os referentes de "o que ela deveria ter feito naquele desagradável dilema moral", ou "a Boa Vida para o homem", ou "de que é feito o mundo realmente"?

Para ver o relativismo se escondendo em cada tentativa de formular condições para a verdade, ou realidade, ou bondade que não tenta proporcionar condições unicamente individualizando-as, devemos adotar a noção "platônica" dos termos transcendentais que discuti acima (capítulo VI, seção 6). Devemos pensar nos referentes verdadeiros desses termos (a Verdade, o Real, Bondade) como não tendo concebivelmente qualquer conexão que seja com as práticas de justificação que estão em uso entre nós. O dilema criado por essa hipostasiação paltônica é que, por um lado, o filósofo deve tentar encontrar critérios para selecionar esses referentes únicos, enquanto, por outro lado, os únicos indícios que ele tem sobre o que poderiam ser esses critérios são proporcionados pela prática corrente (pela melhor moral e pelo melhor pensamento científico da época, por exemplo).

Assim, os filósofos se condenam a uma tarefa de Sísifo, pois tão logo um relato de um termo transcendental tenha sido aperfeiçoado, já é rotulado como "falácia naturalista", uma confusão entre essência e acidente.[19] Penso que obtemos uma pista para a causa dessa obsessão auto-anulatória no fato de que mesmo os filósofos que tomam a impossibilidade intuitiva de encontrar condições para "a úni-

19 Sobre esse ponto, ver o clássico de William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind* 68 (1939).

ca coisa certa a fazer" como uma razão para repudiar "valores objetivos" são pouco inclinados a tomar a impossibilidade de encontrar condições individualizadoras para a única teoria verdadeira do mundo como uma razão para negar a "realidade física objetiva". No entanto deveriam, pois formalmente as duas noções estão no mesmo nível. As razões a favor e contra adotar uma abordagem de "correspondência" à verdade moral são as mesmas que aquelas relativas à verdade sobre o mundo físico. A revelação ocorre, penso, quando descobrimos que a desculpa usual para tratamento hostil é que somos empurrados para um lado e para outro pela realidade física, mas não por valores.[20] No entanto, o que tem a ver ser empurrado para um lado e para outro com objetividade, representação precisa ou correspondência? Nada, eu penso, a não ser que confundamos *contato* com a realidade (uma relação causal, não-intencional, não-relativa-a-descrição) com *lidar com* a realidade (descrever, explicar, predizer e modificá-la — tudo coisas que fazemos sob descrições). O sentido no qual a realidade física é "Segundidade" peirceana — pressão não-mediada — nada tem a ver com o sentido no qual um de todos os nossos modos de descrever, ou de lidar com a realidade física é "o único" modo "correto". A falta de mediação aqui está sendo confundida com precisão de mediação. A ausência de descrição é confundida com um privilégio ligando-se a certa descrição. Apenas por tal confusão a incapacidade de oferecer condições de individuação para a única descrição verdadeira das coisas materiais pode ser tomada por insensibilidade à obstinação das coisas.

Sartre ajuda-nos a explicar por que essa confusão é tão freqüente e por que seus resultados são providos com tanto zelo moral. A noção de "único modo correto de descrever e explicar a realidade" supostamente contida em nossa "intuição" sobre o significado de "verdadeiro" é, para Sartre, apenas a noção de ter um modo de descrever e explicar imposta a nós daquele modo bruto pelo qual as pedras colidem com nossos pés. Ou, para mudar para metáforas visuais, é a noção de ter a realidade revelada para nós, não de modo

20 O que parece ser um sentido de ser empurrado para um lado e para outro por valores, dizem eles redutivamente, é apenas a realidade física sob disfarce (por exemplo, arranjos neurais ou secreções glandulares programados por condicionamento parental).

obscuro como num espelho, mas com algum tipo inimaginável de proximidade que tornaria o discurso e a descrição supérfluos. Se pudéssemos converter o conhecimento de algo discursivo, algo atingido por ajustamentos contínuos de idéias ou palavras, para algo tão inelutável como ser empurrado por aí, ou ser transfixado por uma vista que nos deixa sem fala, então não deveríamos mais ter a responsabilidade pela escolha entre idéias e palavras, teorias e vocabulários competidores. Essa tentativa de descartar-se da responsabilidade é o que Sartre descreve como a tentativa de transformar a si mesmo em uma coisa — em um *être-en-soi*. Nas visões de epistemólogo, essa noção incoerente assume a forma de ver o alcançamento da verdade como uma questão de *necessidade*, seja a necessidade "lógica" do transcendentalista ou a necessidade "física" do epistemólogo evolucionário "naturalizante". Do ponto de vista de Sartre, o impulso de encontrar tais necessidades é o impulso de estar desvinculado da liberdade de erigir ainda uma outra teoria ou vocabulário alternativo. Assim, o filósofo edificante que aponta a incoerência do impulso é tratado como "relativista", alguém que carece de seriedade moral, porque não se junta à esperança humana comum de que o peso da escolha irá terminar. Exatamente como se pensa que falta ao filósofo moral que vê a virtude como autodesenvolvimento aristotélico a preocupação pelo semelhante, da mesma forma o epistemólogo que seja meramente behaviorista é tratado como alguém que não partilha da aspiração humana universal à verdade objetiva.

Sarte contribui para a nossa compreensão da imagética visual que estabeleceu os problemas da filosofia ocidental ajudando-nos a ver por que essa imagética está sempre tentando transcender-se a si mesma. A noção de um Espelho da Natureza desanuviado é a noção de um espelho que seria indistinguível do que é espelhado e, desse modo, não seria absolutamente um espelho. A noção de um ser humano cuja mente é tal espelho desanuviado, e que *conhece* o fato, é a imagem, como diz Sartre, de Deus. Tal ser *não* se defronta com algo estranho que torne necessário que ele escolha uma atitude em relação a isso, ou uma descrição disso. Ele não teria nenhuma necessidade e nenhuma capacidade para escolher ações e descrições. Poderia ser chamado "Deus" se pensarmos nas vantagens dessa situação, ou "simples máquina" se pensarmos nas desvantagens. A

partir desse ponto de vista, procurar antes por comensuração que simplesmente por conversação continuada — procurar por um modo de tornar desnecessária a redescrição ulterior encontrando um modo de reduzir a uma todas as descrições *possíveis* — é tentar escapar à humanidade. Abandonar a noção de que a filosofia deve mostrar todo o discurso possível convergindo naturalmente para um consenso, exatamente como faz a inquirição normal, seria abandonar a esperança de ser qualquer coisa mais que apenas humano. Seria, portanto, abandonar as noções platônicas de Verdade, Realidade e Bondade como entidades que podem não estar espelhadas sequer tenuemente pelas atuais práticas e crenças, e reverter ao "relativismo" que supõe que nossas únicas noções úteis de "verdadeiro", "real" e "bem" são extrapolações daquelas práticas e crenças.

Aqui, finalmente, chego outra vez à sugestão com que terminei a última seção — que a meta da filosofia edificante é antes manter a conversação fluindo que encontrar a verdade objetiva. Tal verdade, na visão que advogo, é o resultado normal do discurso normal. A filosofia edificante não é apenas anormal, mas reativa, tendo sentido apenas como um protesto contra tentativas de encerrar à conversação com propostas de comensuração universal através da hipostasiação de algum conjunto privilegiado de descrições. O perigo que o discurso edificante tenta advertir é que algum vocabulário dado, algum modo pelo qual as pessoas poderiam chegar a pensar em si mesmas, irá enganá-las fazendo-as pensar que de agora em diante todo discurso poderia ser, ou deveria ser, discurso normal. O congelamento resultante da cultura seria, aos olhos dos filósofos edificantes, a desumanização dos seres humanos. Os filósofos edificantes estão, portanto, concordando com a escolha de Lessing pelo infinito *empenho pela* verdade em detrimento de "toda a Verdade".[21] Para o filósofo edificante a própria idéia de ser apresentado a "toda a Verdade" é absurda, porque a própria noção platônica de Verdade é absurda. É absurda seja como a noção de verdade sobre a realidade que não é sobre a realidade-sob-uma-certa-descrição, seja como a noção de verdade sobre a realidade sob alguma descrição privilegiada que torna desnecessárias todas as outras descrições por ser comensurável com cada uma delas.

21 Kierkegaard fez dessa escolha o protótipo de sua própria escolha de "subjetividade" em detrimento de "sistema". Cf. *Concluding Unscientific Postscript*, trad. David Swenson e Walter Lowrie (Princeton, 1941), p. 97.

Ver a manutenção do andamento da conversação como meta suficiente da filosofia, ver a sabedoria como consistindo na capacidade de sustentar uma conversação é ver os seres humanos como geradores antes de novas descrições que de entes que se espera ser capaz de descrever com precisão. Ver a meta da filosofia como a verdade — ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensuração última para todas as inquirições e atividades humanas — é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos, como existindo antes *en-soi* que como *pour-soi* tanto quanto *en-soi*, como objetos descritos tanto quanto sujeitos descrevendo. Pensar que a filosofia irá permitir-nos ver o sujeito que descreve como, ele próprio, um tipo de objeto descrito é pensar que todas as descrições possíveis podem ser tornadas comensuráveis com a ajuda de um único vocabulário descritivo — aquele da própria filosofia. Pois apenas se tivéssemos tal noção de uma descrição universal poderíamos identificar seres-humanos-sob-uma-dada-descrição com a "essência" do homem. Apenas com tal noção faria sentido o homem *ter* uma essência, seja ou não essa essência concebida como o conhecimento de essências. Portanto, nem mesmo dizendo que o homem é tanto sujeito como objeto, *pour-soi* tanto como *en-soi*, estamos apreendendo nossa essência. Não escapamos ao platonismo dizendo que "nossa essência é não ter nenhuma essência", se então tentamos usar essa percepção como base para uma tentativa construtiva e sistemática de descobrir verdades ulteriores sobre os seres humanos.

É pelo fato de o "existencialismo" — e, mais genericamente, a filosofia edificante — *só* poder ser reativo, que ele cai na auto-frustração sempre que tenta fazer mais que enviar a conversação em novas direções. Essas novas direções podem, talvez, engendrar novos discursos normais, novas ciências, novos programas de pesquisas filosóficas, e portanto novas verdades objetivas. Mas elas não são o propósito da filosofia edificante, apenas subprodutos acidentais. O propósito é sempre o mesmo — desempenhar a função social que Dewey chamou "quebrar a crosta da convenção", prevenir que o homem se iluda com a noção de que conhece a si mesmo, ou a qualquer outra coisa, exceto sob descrições opcionais.

4. *Edificação e naturalismo*

Argumentei no capítulo VII que seria uma boa idéia livrar-se da distinção espírito-natureza, concebida como uma divisão entre seres humanos e outras coisas, ou entre duas partes dos seres humanos, correspondendo à distinção entre hermenêutica e epistemologia. Desejo agora retomar esse tópico, de modo a sublinhar o ponto em que as doutrinas "existencialistas" que estive discutindo são compatíveis com o behaviorismo e o materialismo que advoguei em capítulos anteriores. Os filósofos que gostariam de ser simultaneamente sistemáticos e edificantes viram-nos freqüentemente como incompatíveis e, por isso, sugeriram como nosso sentido de nós mesmos enquanto *pour-soi*, enquanto capazes de reflexão, enquanto escolhedores de vocabulários alternativos poderia ele próprio ser transformado num tema filosófico.

Muito da filosofia recente — sob a égide de "fenomenologia" ou de "hermenêutica", ou ambas — tem brincado com essa infeliz idéia. Habermas e Apel, por exemplo, sugeriram modos pelos quais poderíamos criar um novo tipo de postura transcendental, capacitando-nos a fazer algo semelhante ao que Kant tentou fazer, mas sem descambar seja para o cientismo, seja para o historicismo. Novamente, a maioria dos filósofos que vêem Marx, Freud, ou ambos como figuras que devem ser atraídas para a filosofia da "corrente principal", tentou desenvolver sistemas quase-epistemológicos que se centram no fenômeno que tanto Marx como Freud colocaram em relevo — a mudança de comportamento que resulta da mudança na autodescrição. Esses filósofos vêem a epistemologia tradicional como empenhada em "objetivizar" os seres humanos, e anseiam por um tema sucedâneo à epistemologia que faça pela "reflexão" o que a tradição fez pelo "conhecimento objetivante".

Estive insistindo que não deveríamos tentar ter um tema sucedâneo à epistemologia, mas antes tentar livrar-nos da noção de que a filosofia deve centrar-se na descoberta de uma moldura permanente para a inquirição. Em particular, deveríamos livrar-nos da noção de que a filosofia pode explicar o que as ciências deixam inexplicado. Em meu ponto de vista, a tentativa de desenvolver uma "pragmática universal" ou uma "hermenêutica transcendental" é muito suspeita. Pois parece prometer exatamente o que Sartre nos diz que não iremos ter — um modo de ver a liberdade como natureza (ou, menos cripticamente, um modo de ver nossa criação de, e a escolha entre vocabulários pelo mesmo modo "normal" com que vemos a nós mesmos *dentro* de um desses vocabulários). Tais tentativas começam por encarar a busca do conhecimento objetivo através do discurso normal do modo que sugeri que deveria ser encarado — como um elemento na edificação. Mas elas com freqüência continuam rumo a afirmações mais ambiciosas. A seguinte passagem de Habermas é um exemplo:

> ... as funções que o conhecimento tem em contextos universais da vida prática só podem ser analisadas com sucesso na estrutura de uma filosofia transcendental reformulada. Isso, incidentalmente, não implica uma crítica empírica da reivindicação à verdade absoluta. Enquanto os interesses cognitivos podem ser identificados e analisados através da reflexão sobre a lógica da inquirição nas ciências naturais e culturais, eles podem legitimamente reivindicar um *status* "transcendental". Eles assumem um *status* "empírico" assim que são analisados como o resultado da história natural — analisados como se fora em termos de antropologia cultural.[22]

Desejo afirmar, pelo contrário, que não há sentido em tentar encontrar um modo sinótico geral de "analisar" as "funções que o conhecimento tem em contextos universais da vida prática", e que a antropologia cultural (num sentido lato que inclui a história intelectual) é tudo de que precisamos.

Habermas e outros autores que são impelidos pelos mesmos motivos vêem a sugestão de que a inquirição empírica é suficiente como incorporando uma "ilusão objetivista". Tendem a ver o prag-

22 Jürgen Habermas, "Nachwort" à segunda edição de *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Surkamp, 1973), p. 410; traduzido como "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*", por Christian Lenhardt, em *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), p. 181. Para uma crítica da linha que Habermas toma aí — uma crítica paralela à minha própria —, ver Michael Theunissen, *Geselschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie* (Berlim, 1969), pp. 20ss. (Devo a referência a Theunissen a Raymond Geuss.)

matismo deweyano e o "realismo científico" de Sellars e Feyerabend como os produtos de uma epistemologia inadequada. Em minha visão, a grande virtude de Dewey, Sellars e Feyerabend é que eles apontam e exemplificam parcialmente o caminho na direção de um tipo não-epistemológico de filosofia, e por conseguinte um que renuncia a qualquer esperança pelo "transcendental". Habermas diz que para uma teoria "embasar-se transcendentalmente", trata-se, para ela, de

> familiarizar-se com a faixa de condições subjetivas inevitáveis que tanto tornam a teoria possível *como* colocam limites a ela, pois esse tipo de corroboração transcendental sempre tende a criticar uma autocompreensão excessivamente autoconfiante de si mesma.[23]

Essa confiança excessiva, especificamente, consiste em pensar que

> pode haver uma coisa tal como veracidade para com a realidade no sentido postulado pelo realismo filosófico. As teorias de correspondência da verdade tendem a hipostasiar fatos como entidades no mundo. É intenção e lógica interna de uma epistemologia refletir sobre as condições da experiência possível como tais, para revelar as ilusões objetivistas de tal visão. Toda forma de filosofia transcendental afirma identificar as condições da objetividade da experiência analisando a estrutura categórica de objetos de experiência possível.[24]

Mas Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn e os outros heróis deste livro, todos têm seus próprios modos de desmascarar a "veracidade para com a realidade no sentido postulado pelo realismo filosófico", e nenhum deles pensa que isso deve ser feito "analisando a estrutura categórica de objetos da experiência possível".

A noção de que podemos circundar o realismo filosófico excessivamente confiante e as reduções positivistas apenas adotando algo como a postura transcendental de Kant parece-me o equívoco básico

23 Habermas, "Nachwort", p. 411; tradução em inglês, p. 182.
24 *Ibid.*, pp. 408-409; tradução em inglês, p. 180.

em programas como o de Habermas (assim como na noção de Husserl de uma "fenomenologia da vida-mundo" que descreverá as pessoas de algum modo "anterior" ao oferecido pela ciência). O que é exigido para desempenhar esses louváveis propósitos não é a distinção "epistemológica" de Kant entre as posturas transcendental e empírica, mas antes sua distinção "existencialista" entre pessoas como eus empíricos e como agentes morais.[25] O discurso científico normal sempre pode ser visto de dois modos diferentes — como busca bem-sucedida da verdade objetiva ou como um discurso entre outros, um entre muitos projetos em que nos engajamos. O primeiro ponto de vista está de acordo com a prática da ciência normal. Ali não surgem questões de escolha moral ou de edificação, uma vez que já foram preferidas pelo compromisso tácito e "autoconfiante" com a busca da verdade objetiva sobre o tema em questão. O último ponto de vista é aquele a partir do qual fazemos perguntas tais como "Qual é o propósito?", "Que moral deve ser extraída de nosso conhecimento de como nós e o resto da natureza funcionamos?", ou "Que devemos fazer conosco agora que conhecemos as leis de nosso próprio comportamento?"

O erro primordial da filosofia sistemática sempre foi a noção de que tais perguntas serão respondidas por algum discurso ("metafísico" ou "transcendental") descritivo ou explicativo novo (lidando com, por exemplo, "homem", "espírito" ou "linguagem"). Essa tentativa de responder a questões de justificação descobrindo novas verdades objetivas, responder à exigência do agente moral de justificações com descrições de um domínio privilegiado é a forma especial de má fé do filósofo — seu modo especial de substituir a pseudocognição pela escolha moral. A grandeza de Kant foi ter visto através da forma "metafísica" dessa tentativa e ter destruído a

25 Wilfrid Sellars usa com bom efeito esta última distinção kantiana, em sua insistência em que a pessoalidade é antes uma questão de "ser um de nós", de enquadrar-se no escopo de imperativos práticos da forma "Será que todos nós...", do que uma característica de certos organismos a serem isolados por meios empíricos. Invoquei essa afirmação diversas vezes neste livro, particularmente no capítulo IV, seção 4. Para o uso do próprio Sellars, ver *Science and Metaphysics* (Londres e Nova York, 1968), cap. 7, e o ensaio "Science and Ethics" em seu *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill., 1967).

concepção tradicional da razão para abrir espaço para a fé moral. Kant nos deu um modo de ver a verdade científica como algo que nunca poderia proporcionar uma resposta à nossa demanda por um propósito, uma justificação, um modo de afirmar que nossa decisão moral sobre o que fazer é baseada em *conhecimento* da natureza do mundo. Infelizmente, Kant colocou seu diagnóstico da ciência em termos da descoberta de "inevitáveis condições subjetivas", a serem reveladas por reflexão sobre a inquirição científica. Infelizmente também, pensou que realmente houvesse um processo de decisão para os problemas morais (embora não baseado em *conhecimento*, uma vez que nossa apreensão do imperativo categórico não é uma *cognição*).[26] Assim ele criou novas formas de má fé — substituindo as tentativas "transcendentais" de encontrar-se o eu verdadeiro por tentativas "metafísicas" de encontrar um mundo em outra parte. Identificando tacitamente o agente moral com o eu transcendental constituidor, ele deixou aberto o caminho para tentativas pós-kantianas sempre mais complicadas de reduzir liberdade a natureza, escolha a conhecimento, o *pour-soi* a *en-soi*. Esse é o caminho que tenho estado tentando bloquear, refundindo distinções a-históricas e permanentes entre natureza e espírito, "objetivizando a ciência" e a reflexão, epistemologia e hermenêutica, em termos de distinções históricas e temporárias entre o familiar e o não-familiar, o normal e o anormal. Pois esse modo de tratar essas distinções permite que as vejamos não como dividindo duas áreas de inquirição, porém como a distinção entre inquirição e algo que *não* é inquirição mas antes o questionamento incipiente donde podem (ou não) emergir inquirições — novos discursos normais.

Para colocar essa afirmação de outra forma, que pode ajudar a trazer à luz suas conexões com o naturalismo, estou dizendo que os positivistas estavam absolutamente certos em pensar ser imperativo extirpar a metafísica quando "metafísica" significa a tentativa de

26 Ver a distinção de Kant entre conhecimento e crença necessária em *K.d.r.V.*, A824-B852ss., e especialmente seu uso de *Unternehmung* como um sinônimo para a última. Essa seção da Primeira Crítica parece-me aquela que dá mais sentido à famosa passagem sobre negar a razão para abrir espaço para a fé, em Bxxx. Em muitos outros pontos, entretanto, Kant fala inconsistentemente de razão prática como proporcionando uma ampliação de nosso *conhecimento*.

encontrar um discurso que combina as vantagens da normalidade com as da anormalidade — a segurança intersubjetiva da verdade objetiva combinada com o caráter edificativo de uma afirmação moral injustificável mas incondicional. O impulso de estabelecer a filosofia na trilha segura de uma ciência é o impulso de combinar o projeto platônico da escolha moral como assinalando as verdades objetivas sobre um tipo especial de objeto (a Idéia de Bem) com o tipo de concordância intersubjetiva e democrática sobre objetos encontrados na ciência normal.[27] A filosofia, que era completamente não-edificativa, completamente irrelevante para escolhas morais tais como se acreditar ou não em Deus, não contaria como *filosofia*, mas apenas como algum tipo especial de ciência. Assim, logo que um programa de colocar a filosofia na trilha segura da ciência é bem-sucedido, simplesmente converte a filosofia numa aborrecida especialidade acadêmica. A filosofia sistemática existe por escanchar-se perpetuamente por sobre a brecha entre descrição e justificação, cognição e escolha, obter os fatos corretamente e dizer-nos como viver.

Uma vez que esse ponto é visto, podemos ver mais claramente por que a epistemologia emergiu como a essência da filosofia sistemática. Pois a epistemologia é a tentativa de ver os padrões de justificação dentro do discurso normal como *mais* do que apenas tais padrões. É a tentativa de vê-los como enganchados a algo que requer compromisso moral — Realidade, Verdade, Objetividade, Razão. Ser behaviorista em epistemologia, pelo contrário, é olhar bifocalmente para o discurso científico normal de nossa época, tanto como padrões adotados por várias razões históricas quanto como o alcançamento da verdade objetiva, onde "verdade objetiva" não é nem mais nem menos que a melhor idéia que temos correntemente sobre como explicar o que está acontecendo. Do ponto de vista do behaviorismo epistemológico, a única verdade na afirmação de Habermas de que a inquirição científica é tornada possível, e limitada, por "condições subjetivas inevitáveis" é que tal inquirição é tornada

27 Os próprios positivistas sucumbiram rapidamente a esse impulso. Mesmo enquanto insistindo que as questões morais eram não-cognitivas, eles pensavam dar *status* quase-científico a seus ataques moralísticos à filosofia tradicional — tornando-se, desse modo, eles mesmos sujeitos a críticas autoreferenciais concernindo seu uso "emotivo" de "não-cognitivo".

possível pela adoção de práticas de justificação, e que tais práticas têm alternativas possíveis. Mas essas "condições subjetivas" não são em nenhum sentido "inevitáveis" ou mesmo passíveis de serem descobertas por uma "reflexão sobre a lógica da inquirição". Elas são apenas os fatos sobre o que uma dada sociedade, ou profissão, ou outro grupo considera como bom terreno para asserções de um certo tipo. Tais matrizes disciplinares são estudadas pelos usuais métodos empíricos-*cum*-hermenêuticos da "antropologia cultural". Do ponto de vista do grupo em questão essas condições subjetivas são uma combinação de imperativos práticos de senso-comum (por exemplo, tabus tribais, Métodos de Mill) com a teoria padrão corrente sobre o tema. Do ponto de vista do historiador de idéias ou do antropologista são fatos sobre crenças, desejos e práticas de certo grupo de seres humanos. Esses pontos de vista são incompatíveis, no sentido em que não podemos estar simultaneamente nos dois pontos de vista. Mas não há nenhuma razão e nenhuma necessidade de incluir a ambas numa síntese mais elevada. O grupo em questão pode ele mesmo mudar de um ponto de vista para outro ("objetivizando" assim seus eus passados através de um processo de "reflexão" e tornando novas sentenças verdadeiras sobre seus eus atuais). Mas isso não é um processo misterioso que exija uma nova compreensão do conhecimento humano. É o fato banal de que as pessoas podem desenvolver dúvidas sobre o que estão fazendo, e a partir disso começar a discursar de modos incomensuráveis com aqueles que usavam anteriormente.

Isso vale também para os discursos novos mais espetaculares e perturbadores. Quando filósofos edificativos tais como Marx, Freud e Sartre oferecem novas explicações de nossos padrões usuais para justificar nossas ações e asserções, e quando essas explicações são aceitas e integradas às nossas vidas, temos notáveis exemplos do fenômeno das reflexões mudando o vocabulário e o comportamento. Mas como argumentei no capítulo VII, esse fenômeno não requer qualquer nova compreensão de construção ou confirmação de teorias. Dizer que mudamos a nós mesmos interiorizando uma nova autodescrição (usando termos como "intelectual burguês", ou "autodestrutivo" ou "auto-frustrante") é suficientemente verdadeiro. Mas isso não é mais espantoso do que o fato de que os homens mudaram os dados da botânica pela hibridação, que, por sua vez, foi tornada

possível pela teoria botânica, ou de que eles mudaram suas próprias vidas inventando bombas ou vacinas. A meditação sobre a possibilidade de tais mudanças, como ler ficção científica, ajuda-nos a sobrepujar a autoconfiança do "realismo filosófico". Mas tal meditação não precisa ser suplementada por um relato transcendental da natureza da reflexão. Tudo que é necessário é a invocação edificante do fato ou possibilidade de discursos anormais, minando nossa confiança no conhecimento que adquirimos através dos discursos normais. A autoconfiança objetável em questão é simplesmente a tendência do discurso normal a bloquear o fluxo da conversação, ao apresentar-se como oferecendo o vocabulário canônico para discussão de um dado tópico — e, mais particularmente, a tendência da filosofia normal, epistemologicamente centrada, a bloquear o caminho colocando-se na frente como o vocabulário final de comensuração para *todo* discurso racional possível. A autoconfiança do tipo anterior, limitado, é derrubada por filósofos edificantes que colocam em dúvida a própria idéia de comensuração universal e da filosofia sistemática.

Arriscando-me à repetitividade intolerável, quero insistir novamente em que a distinção entre o discurso normal e o anormal não coincide com qualquer distinção do assunto tema (por exemplo, natureza *versus* história ou fatos *versus* valores), do método (por exemplo, objetivação *versus* reflexão), da faculdade (por exemplo, razão *versus* imaginação), ou qualquer das outras distinções que a filosofia sistemática usou, para fazer o sentido do mundo consistir na verdade objetiva sobre alguma porção ou característica previamente não notada. Pode-se discursar anormalmente sobre *qualquer coisa*, exatamente como qualquer coisa pode tornar-se edificante e qualquer coisa pode ser sistematizada. Estive discutindo a relação entre a ciência natural e outras disciplinas simplesmente porque, desde o período de Descartes e Hobbes, a suposição de que o discurso científico era discurso normal e que todo outro discurso precisava ser moldado por ele tem sido o motivo padrão para o filosofar. Uma vez que colocamos essa suposição de lado, entretanto, também podemos colocar de lado os variados antinaturalismos sobre os quais tenho estado me queixando. Mais especificamente, podemos afirmar tudo o que se segue:

Toda fala, pensamento, teoria, poema, composição e filosofia

pode revelar-se completamente predizível em termos puramente naturalísticos. Algum relato átomos-e-vazio sobre microprocessos dentro dos seres humanos irá permitir a predição de qualquer som ou inscrição que jamais venham a ser emitidos. Não existem quaisquer fantasmas.

Ninguém será capaz de predizer suas próprias ações, pensamentos, teorias, poemas etc., antes de decidir sobre os mesmos ou inventá-los. (Este não é um comentário interessante sobre a natureza estranha dos seres humanos, mas antes uma conseqüência trivial do que significa "decidir" ou "inventar".) Assim, não existe nenhuma esperança (ou perigo) de que a cognição de si mesmo como *en-soi* irá fazer com que se deixe de existir *pour-soi*.

O conjunto completo de leis que capacitam a enunciação dessas predições, mais as descrições completas (em termos de átomos-e-vazio) de todos os seres humanos não seria ainda a "verdade objetiva" completa sobre os seres humanos, nem o conjunto completo de predições verdadeiras sobre eles. Permaneceriam tantos outros conjuntos distintos de tais verdades objetivas (alguns úteis para predição, alguns não), quantos vocabulários incomensuráveis dentro dos quais a inquirição normal sobre os seres humanos pudesse ser conduzida (por exemplo, todos aqueles vocabulários dentro dos quais atribuímos crenças e desejos, virtudes e beleza).

A incomensurabilidade implica irredutibilidade mas não incompatibilidade, de modo que o insucesso em "reduzir" esses vários vocabulários àquele da ciência de "nível básico" dos átomos-e-vazio não lança qualquer dúvida sobre seu *status* cognitivo ou sobre o *status* metafísico de seus objetos. (Isso serve igualmente para o valor estético de poemas e para as crenças das pessoas, tanto quanto para virtudes como para volições.)

A reunião, *per impossible*, de todas essas verdades objetivas ainda não seria necessariamente edificativa. Poderia resultar num retrato do mundo sem um sentido, sem uma moral. Se pareceria apontar uma moral para um indivíduo iria depender daquele indivíduo. Para ele seria verdadeiro ou falso que assim parecesse, ou não parecesse. Mas não seria objetivamente verdadeiro ou falso que "realmente" tivesse ou não um sentido ou uma moral. Se esse conhecimento do mundo o deixa com um sentido do que fazer com ou no mundo, isso é em si mesmo predizível, mas se *deveria* não é.

O medo da ciência, do "cientismo", do "naturalismo", da auto-objetivação, a ser transformado, por conhecimento excessivo, em uma coisa em vez de uma pessoa é o medo de que todo discurso se torne discurso normal. Isto é, é o medo de que haverá respostas objetivamente verdadeiras ou falsas a qualquer pergunta que fizermos, de modo que o valor humano consistirá em conhecer verdades, e a virtude humana será considerada apenas crença verdadeira justificada. Isso é assustador, porque corta a possibilidade de algo novo sob o sol, da vida humana como poética em vez de unicamente contemplativa.

Mas os perigos para o discurso anormal não vêm da ciência ou da filosofia naturalística. Vêm da escassez de alimentos e da polícia secreta. Dados o lazer e as bibliotecas, a conversação que Platão iniciou não terminará em auto-objetivação — não porque aspectos do mundo ou de seres humanos escapem de ser objetos de inquirição científica, mas simplesmente porque a conversação livre e ociosa gera o discurso anormal, assim como as fagulhas voam para o alto.

5. *A filosofia na conversação do ser humano*

Termino este livro com uma alusão ao famoso título de Oakeshott,[28] porque este capta o tom no qual, penso eu, a filosofia deveria ser discutida. Muito do que disse sobre a epistemologia e seus possíveis sucessores é uma tentativa de extrair alguns corolários da doutrina de Sellars de que

> ao caracterizar um episódio ou estado como o de conhecer, não estamos dando uma descrição empírica daquele estado ou episódio; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz.[29]

Se encararmos o conhecer não como tendo uma essência a ser des-

28 Cf. Michael Oakeshott, "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", em seu *Rationalism and Politics* (Nova York, 1975).

29 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Londres e Nova York, 1963), p. 169.

crita por cientistas ou filósofos, mas antes como um direito, pelos padrões correntes, de acreditar, então estaremos bem no caminho de ver a *conversação* como o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido. Nosso foco muda da relação entre seres humanos e os objetos de sua inquirição para a relação entre padrões alternativos de justificação, e daí para as mudanças efetivas naqueles padrões que formam a história intelectual. Isso nos leva a apreciar a descrição do próprio Sellars de seu herói mítico, Jones, o homem que inventou o Espelho da Natureza e, por conseguinte, tornou possível a filosofia moderna:

> Não reconhece o leitor a Jones como ao próprio Homem no meio de sua jornada desde os grunhidos e gemidos da caverna até o discurso sutil e polidimensional da sala de visitas, do laboratório e do estúdio, a linguagem de William James, de Einstein e dos filósofos que, em seus esforços de se libertarem do discurso para uma αρχη além do discurso, proporcionaram a mais curiosa de todas as dimensões? (p. 196)

Ofereci neste livro uma espécie de prolegômeno a uma história da filosofia centrada na epistemologia como um episódio na história da cultura européia. Tal filosofia remonta aos gregos, e entra lateralmente em todos os tipos de disciplinas não-filosóficas que, em uma época ou outra, se propuseram como substitutas para a epistemologia, e portanto para a filosofia. Assim o episódio em questão não pode simplesmente ser identificado com "filosofia moderna", no sentido da seqüência de grandes filósofos, de Descartes a Russell e Husserl. Mas essa seqüência, não obstante, é onde a busca de fundamentos para o conhecimento é mais explícita. Assim, a maior parte de minhas tentativas de desconstruir a imagem do Espelho da Natureza relacionou-se a esses filósofos. Tentei mostrar como seu impulso para libertar-se rumo a uma αρχη além do discurso está arraigado no impulso de ver as práticas sociais de justificação como mais do que simplesmente tais práticas. Enfoquei-me, entretanto, principalmente nas expressões desse impulso na literatura recente da filosofia analítica. O resultado, por conseguinte, não é mais que um prolegômeno. Um tratamento histórico apropriado exigiria tanto erudição quanto habilidades que não possuo. Mas eu gostaria que o

prolegômeno tenha sido suficiente para permitir que se visse questões contemporâneas da filosofia como eventos em um certo estágio de uma conversação — uma conversação que outrora nada sabia sobre essas questões e pode novamente nada saber sobre elas.

O fato de que podemos continuar a conversação que Platão começou sem discutir os tópicos que Platão queria ver discutidos ilustra a diferença entre tratar a filosofia como uma voz numa conversação e tratá-la como um tema, um *Fach*, um campo de inquirição profissional. A conversação que Platão começou foi ampliada por mais vozes do que Platão sonharia possível, e, assim, por tópicos sobre que nada sabia. Um "tema" — astrologia, física, filosofia clássica, *design* de móveis — pode sofrer revoluções, mas retira sua auto-imagem de seu estado presente, e sua história é necessariamente escrita "*whiggishly*" como um relato de sua maturação gradativa. Esse é o modo mais freqüente de escrever a história da filosofia, e não posso afirmar ter evitado inteiramente tal *whiggery* ao esboçar o tipo de história que precisa ser escrito. Mas espero ter mostrado como podemos ver as questões com as quais os filósofos se ocupam atualmente, e com as quais vêem *whiggishly* a filosofia como tendo se ocupado sempre (talvez inadvertidamente), como resultados de acidente histórico, como voltas dadas pela conversação.[30] Ela tomou

30 Dois escritores recentes — Michael Foucault e Harold Bloom — tornam esse sentido da factualidade bruta das origens históricas central a seu trabalho. Cf. Bloom, *A Map of Misreading* (Nova York, 1975), p. 33: "Todas as continuidades possuem o paradoxo de ser absolutamente arbitrárias em suas origens e absolutamente inescapáveis em suas teleologias. Sabemos disso tão vividamente a partir do que todos nós oximoronicamente chamamos nossas vidas amorosas, que suas contrapartidas literárias precisam de pouca demonstração." Foucault diz que seu modo de encarar a história das idéias "permite a introdução, nas próprias raízes do pensamento, de noções de *acaso, descontinuidade* e *materialidade*". ("The Discourse on Language", incluído em *Archaeology of Knowledge* [Nova York, 1972], p. 231.) O mais difícil de tudo é ver a contingência bruta na história da *filosofia*, mesmo se apenas porque desde Hegel a historiografia da filosofia tem sido "progressiva", ou (como na inversão de Heidegger do relato sobre progresso de Hegel) "retrogressiva", mas nunca sem um sentido de inevitabilidade. Se alguma vez pudéssemos ver o desejo de um vocabulário permanente, neutro, a-histórico, comensurante como um fenômeno histórico em si mesmo, então talvez pudéssemos escrever a história da filosofia menos didaticamente e menos sentimentalmente do que foi possível até aqui.

esse rumo há muito tempo, mas poderia voltar-se em outra direção sem que por isso os seres humanos perdessem sua razão, ou perdessem o contato com "os problemas reais".

O interesse conversacional da filosofia como tema, ou de algum filósofo individual de gênio, variou e continua a variar de modos impredizíveis dependendo das contingências. Essas contingências abrangerão do que acontece na física ao que acontece em política. As linhas entre disciplinas ficarão indistintas e se deslocarão, e novas disciplinas surgirão, dos modos ilustrados pela tentativa bem-sucedida de Galileu de criar "questões puramente científicas" no século XVII. As noções de "significação filosófica" e de "questão puramente filosófica", como são usadas correntemente, assumiram sentido apenas por volta da época de Kant. Nosso sentido pós-kantiano de que a epistemologia ou algum tema sucessor está no centro da filosofia (e que a filosofia moral, a estética e a filosofia social, por exemplo, são de algum modo derivativos) é um reflexo do fato de que a auto-imagem do filósofo profissional depende de sua preocupação profissional com a imagem do Espelho da Natureza. Sem a suposição kantiana de que o filósofo pode decidir *quaestiones juris* relativas a afirmações do resto da cultura, essa imagem desmorona. Essa suposição depende da noção de que existe algo como compreender a essência do conhecimento — fazer o que Sellars nos diz que não podemos fazer.

Abandonar a noção do filósofo como conhecendo algo sobre o conhecer que ninguém mais conhece de modo pleno seria abandonar a noção de que sua voz sempre tem pretensão dominante à atenção dos outros participantes da conversação. Seria também abandonar a noção de que existe algo chamado "método filosófico" ou "técnica filosófica", ou "ponto de vista filosófico" que capacita o filósofo profissional, *ex officio*, a ter visões interessantes sobre, digamos, a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de certas leis dúbias, a resolução de dilemas morais, a "sanidade" das escolas de historiografia ou da crítica literária, e assim por diante. Os filósofos com freqüência têm visões interessantes sobre tais questões, e seu treinamento profissional como filósofos é freqüentemente uma condição necessária para que tenham as visões que têm. Mas isso não é dizer que os filósofos têm uma qualidade especial de conhecimento sobre o conhecimento (ou qualquer outra coisa) de onde extraem

corolários relevantes. Os palpites úteis que eles podem proporcionar sobre os vários tópicos que acabo de mencionar são possíveis por sua familiaridade com o plano de fundo histórico das argumentações sobre tais tópicos e, mais importante, pelo fato de que as argumentações sobre tais tópicos são pontuadas de clichês filosóficos triviais, com os quais os outros participantes tropeçaram em sua leitura, mas cujos prós e contras os filósofos profissionais conhecem de cor.

A imagem neokantiana da filosofia como profissão, então, está envolvida com a imagem da "mente" ou da "linguagem" como espelhando a natureza. Assim poderia parecer que o behaviorismo epistemológico e a conseqüente rejeição do imaginário especular implicam a afirmação de que não pode ou não deveria haver tal profissão. Mas isso não se segue. As profissões podem sobreviver aos paradigmas que lhes deram origem. Em qualquer caso, a necessidade de professores que leram os grandes filósofos mortos é suficiente para assegurar que haverá departamentos de filosofia enquanto houver universidades. O resultado efetivo de uma generalizada perda de fé na imagética especular seria meramente um "encapsulamento" dos problemas criados por essa imagética dentro de um período histórico. Não sei se estamos de fato no final de uma era. Isso dependerá, suspeito, de Dewey, Wittgenstein e Heidegger serem levados a sério. Pode ser que a imagética especular e a filosofia de "corrente principal", sistemática, sejam novamente revitalizadas por algum revolucionário de gênio. Ou pode ser que a imagem do filósofo que Kant ofereceu esteja por seguir o caminho da imagem medieval do padre. Se isso acontecer, mesmo os próprios filósofos não levarão mais a sério a noção de filosofia como proporcionando "fundamentos" ou "justificações" para o resto da cultura, ou como adjudicando *quaestiones juris* sobre os domínios próprios de outras disciplinas.

Aconteça o que acontecer, entretanto, não há nenhum perigo de que a filosofia "chegue a um fim". A religião não chegou ao fim no Iluminismo, nem a pintura no Impressionismo. Mesmo se o período de Platão a Nietzsche for encapsulado e "distanciado" do modo como sugere Heidegger, e mesmo que a filosofia do século XX venha a parecer um estágio de desajeitadas vacilações (como agora nos parece a filosofia do século XVI), existirá algo chamado "filosofia" na outra ponta da transição. Pois mesmo se problemas sobre

representação pareçam a nossos descendentes tão obsoletos quanto os problemas sobre o hilomorfismo nos parecem hoje, as pessoas ainda lerão Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein e Heidegger.

Que papéis esses homens desempenharão na conversação de nossos descendentes, ninguém sabe. Se a distinção entre filosofia sistemática e edificante terá continuidade, ninguém sabe também. Talvez a filosofia torne-se puramente edificante, de modo que a auto-identificação como filósofo se dará antes puramente em termos dos livros que se lê e discute do que em termos dos problemas que se deseja resolver. Talvez seja encontrada uma nova forma de filosofia sistemática que nada tenha a ver com a epistemologia, mas que não obstante torne possível a inquirição filosófica. Essas especulações são ociosas, e nada do que estive dizendo torna uma coisa mais plausível que a outra. O único ponto em que eu insistiria é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação.